د. فــؤاد خليــل

الفكر النهضوي العربي

الإنكسار البنيوي



د. فؤاد خليل

الفكر النهضوي العربي

الانكسار البنيوي

الكتاب: الفكر النهضوي العربي ـ الإنكسار البنيوي

المؤلف: د. فؤاد خليل

تنفيذ: مطبعة الأمير

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: ٣٠١٤٦١ (٠١) ـ فاكس: ٣٠٧٧٧٥ (٠١)
ص.ب: ١١/٣١٨١

الطبعة الأولى ٢٠٠٢

DAR AL FARABI
(Société Libanaise des Imprimés s.a.l.) Beyrouth – Liban
Tel: (01) 301461 – Fax: (01) 307775 – P.O. Box: 318/11
e-mail: farabi@inco.com.lb

الإهداء

لست أدري لماذا
كلمـا كـبر وقطع
الدرب ناجحاً ؛
أعــود فــأراه ،
بين ذراعيْ ..

إلى كريم ..

توطئة

ما أملى علينا أن نمهّد لكتابنا بتوطئة ؛ أمران :

الأول : التعريف بعددٍ مما ورد فيه من مفاهيم ومصطلحات .

فكتابنا، عملٌ بحثي آثر أن ينحاز إلى أعلى درجة ممكنة من شروط البحث العلمي الأصيل . وهو في ظل إثرته هذه، استخدم جملة من الأدوات النظرية أو المفاهيم والمصطلحات بمعانٍ محددة ومضبوطة معرفياً من خلال رؤية منهجية تحكم مساره الاجمالي. وعليه، فقد أصبح مسوقاً إلى التعريف بها في لائحة خاصة، أفضل من أن يأخذ بتعريفها في حواشي مقدمته وفصوله .

الثاني : الحاجة ولو المبدئية إلى تجاوز النظرة التقليدية إلى العمل البحثي في كونه مخصوصاً لفئة او لقلّة من المهتمّين، نحو بناء نظرة جديدة تعتبر أنه مخصوص للكثرة من القراء،لكونه عملاً بحثياً بالذات،أي عملاً

معنياً في المقام الأول بالتوجه إلى هؤلاء وهم في أغلب الظن من المهتمين أيضاً، أو بالأحرى، لطالما هم معنيون بأهدافه وغاياته أكثر من غيرهم ..

هذه الحاجة أملت علينا بدورها، قبل عرض لائحة المفاهيم والمصطلحات؛ وقفة مع الرأي المتداول حول العلاقة بين القارئ والعمل البحثي على وجه التحديد ...

يرى بعضٌ من أهل الفكر والثقافة أن القارئ (غير المختص) في لبنان وفي البلدان العربية، لم يألف أو لم يتعود على قراءة الكتابة البحثية المختصة. وإذا ما جازف وقرأ ، فلسوف يواجه صعوبةً في فهم اللغة بسبب بيانها الأكاديمي والبحثي، أو بسبب مبناها المحكم والمتراص ومعناها الذي يختلف في الكثير عن الشائع في المعرفة ..

وقد طرح بعضٌ آخر ، أن القارئ إذا ما حالفه الحظ وتخطى الصعوبة الأولى ، تراه يقع في ثانية تتمثل في ضعف انجذابه إلى اعمال تتصف بطابع حيادي وموضوعي . وهو

حسب منطق الطرح، لا يستمرئ طابعاً كهذا، ولا يأنس إليه لألفته "الدهرية" خطاباً ايديولوجيا يحرص على جذبه لما يتوفر عليه من مواقف مسبقة واحكاماً قيمية تُلهب عالم خياله ووجدانه. حينذاك لا يبقى أمام القارئ ، سوى ان يعرض عن الصعوبتيْن ليحفظ نفسه طليقاً من صعوبات القراءة كلها، منقاداً إلى غربة عن ذاته، هي زمنه الخلاصي البائس رداً على انشغالات وهواجس حياتية لا خلاص له من وطأتها عليه في زمنه الطبيعي. ومع غربته "المزدهرة"، لا تعود بالتأكيد أعمال البحث والكتابة تشدُّ انتباهه وتلفت نظره أو تثير حتى أدنى اهتمام لديه ...

.. وتلك هي أخطر الصعوبات على الجميع ..

أما من جهتنا ، فنحن لا نأخذ بالمكرور من القول أو بالبديهي منه، ومفاده: ان ما يتعيّن علينا ، هو ان نقدّم أعمالاً فكرية أو غير فكرية تناسب مستوى القارئ، وتحترم عقله وفكره. كما اننا لا نبرّر الصعوبة باستعلاء متعجرف ولا نزيّن

السهولة بتواضع مفتعل ، مثلما يفعل بعضُنا مع بعضنا؛ بل إن جلّ ما نريده في هذا الصدد أو ندعو إليه، هو المحاولة لاقحام القارئ في مفهوم الجدية الاكاديمية بديلاً من زجّه على الدوام في ثنائية الصعوبة والسهولة، ابتغاء ان ينظر إلى أي عمل مكتوب، فكري أو ثقافي أو خلافهما، من زاوية جدّيته هذه أو من زاوية رصانته العلمية ، وحسّ التزامه ، وبخاصة إذا ما كانت مواضيع العمل تمس القارئ في صميم وجوده الوطني والقومي بالذات ...

بعد الوقفة أعلاه ، التي توخّت في احد استهدافاتها بناء علاقة جديدة بين القارئ والكتابة البحثية؛ نعود الى التعريف بعددٍ من المفاهيم والمصطلحات الواردة في عملنا ، أي الى عرض لائحة خاصة بها ، هي بمثابة وقفة ثانية ، تهدف في بابها الأول الى تمتين الشروط البحثية لعملنا، وتُسعف القارئ في بابها الثاني ، على اقتحام مفهوم الجدّية الاكاديمية ، أو العمل البحثي الجدّي ليس لهدف تعليمي أو تذوّقي، بل للبناء على نتائجه قبل كل شيء آخر ...

• لائحة من المفاهيم والمصطلحات .

١ ـ الاقطاع العسكري : هو اقطاع مركزي تُقطعه الدولة لفئات مجتمعية مخصوصة . ومن أشكاله: الاقطاع السلطاني ـ اقطاع الأمير ـ اقطاع الفرسان (السباهية على سبيل المثال) .

٢ ـ الأمة : مصطلح فكري ـ سياسي، يدل في سياقات استخدامه من قبل رواد النهضة العربية ومفكريها على الأمة العربية والاسلامية .

٣ ـ الانكسار البنيوي : هو فعل الانقطاع الذي أصاب حركة التطور الذاتي أو التلقائي للبنى المجتمعية العربية بفعل عوامل خارجية ؛ وقسمها ماكروياً إلى بنيتيْن (حداثية وتقليدية) متعايشتيْن كيانياً بعد ان افقدها الآليات العامة لتوحدها ...

٤ـ التكوين الاقطاعي العثماني: تكـويـن مجتمعي تتعايش فيه عدة انماط من العلاقات على قاعدة وحدة كيانية تغلّف انقسامه البنيوي إلى كيانات مجتمعية متجاورة وشبه مستقلة .

٥ ـ الزمن المجتمعي : وهو الزمن الذي يؤطر حركة ايقاعات التحول في البنى المجتمعية ، والتي تتخذ اكثر من شكل، نحو : الاستمرارية والتلقائية . التوحد والتكامل ـ التجزئة والتعارض ...
أما الانكسار في وحدة الزمن المجتمعي، فاننا نستخدمه بمعنى المسار الذي يجسّد ايقاعاً متعارضاً واحياناً متعاكساً، بين حاضر مكشوف بعدم تشبعه من ماضي الحداثة، وماضٍ متثاقل بانفتاحه على حاضر المعاصرة.

٦ ـ الزمن الحداثي : ونعني بـــه الـزمـن الـــذي تسـود

فيه حركة توحيد ايقاعات التحول وتكاملها في البنى المجتمعية بفعل الآليات التحديثية العامة .

٧ ـ الزمن المعرفي :هو الزمن الذي تهيمن فيــه منظومة فكرية ما، تحكم انماط التفكير واساليبه ومظاهر الوعي الفردي والجماعي في النظر الى شؤون الكون والمجتمع والانسان ، لفترة طويلة نسبياً .

٨ ـ الغرب :لا يحمل هذا المفهوم في استخدامنا له ، معنى الذات الكلية أو الماهوية ؛ بل نستخدمه بمعنى سياسات الغرب الرأسمالية . كما نستخدم المعنى نفسه بالنسبة للفظة اوروبا .

٩ ـ فكروية : يــدل هذا المصطلح على نزعة فكرية تولي الفكر دوراً اكثر مما يستحق في المقاربة والتحليل ..

١٠ ـ الكل التاريخي : اخذنا بهذا المصطلح للدلالة على وحدة المجال التاريخي وطبيعته بين مصر وبلاد الشام ؛ أي الوحدة التي انبنت في مسار تاريخي مشترك تجسّد في استمرارية التكامل والتواصل وكثافة ديناميات التفاعل في شتى الميادين والمجالات قديماً وحديثاً . أو بمعنى آخر، قبل النهضة واثناءها ومن ثم بعدها. وهذا ما جعل أطراف المجال (مصر وبلاد الشام) تنتظم في موقع الكل التاريخي المحوري أو ما يمكن ان يسمى ايضاً الكيان التاريخي المحوري في الدائرة العربية الاوسع.

١١ ـ الكيانية نعني بهذا المفهوم ، انتظام البنى المجتمعية على قاعدة تجزيئية غالبة على وحدتها العامة .

١٢ ـ المجتمعي : هو مركب كلي يختلف بخصائصه عن خصائص العناصر المكونة له .

ومن الأمثلة على استخدام المصطلح، نقول : البنية المجتمعية ـ المؤسسة المجتمعية ـ الظاهرة المجتمعية ـ القوى المجتمعية ...

أما مصطلح الاجتماعي فهو ما يدل على صفة وجود علم أو على ممارسة علم الاجتماع لعلميته .

ومن الأمثلة على ذلك نقول :

اشكالية اجتماعية ـ منهج اجتماعي ـ نظرية اجتماعية ـ تقنيات اجتماعية ...

أما إذا وجد القارئ لفظة اجتماعي في البحث بغير هذا المعنى، فلأنها وردت حرفياً في عدد من الاقتباسات فيه .

" حول هذين المصطلحين انظر :

عبد الله إبراهيم ـ السوسيولوجيا .

ص ص ٦٢ ـ ٦٣" .

"وهنا نشير إلى أن باقي المفاهيم

والمصطلحات هي من تعريفنا" .

١٣ ـ نظام التوزيع : يدل هذا المصطلح على آلية التنظيم السياسي والايديولوجي(الاسلاميينْ) في الحقليْن المالي والاقتصادي .

ما يجدر ذكره في نهاية هذه التوطئة ؛ ان هناك جملة من المفاهيم والمصطلحات الأخرى ، لم ترد في اللائحة ليس لقلة اهميتها أو فائدتها؛ بل لأنها وجدت شرحها في موضعها المناسب في عملنا البحثي ...

المقدمة

I ـ لا نجانب الصواب إذا ما اعتبرنا، أنْ ليس بوسع أي باحث أن يقوم وحده بتوثيق المكتوب في الفكر النهضوي العربي، أو المقول في اتجاهاته وتياراته . فالخوض في ميدان كهذا لا قِبَل لفرد به ولا طاقة له عليه؛ إذ قلّما نجد عاملاً في الحقل الفكري لم يتناول هذا الفكر أو لم يخُض فيه في باب أو أكثر، في صورة أو أخرى؛ فضلاً عن الأعمال المتخصصة في شأنه، وهي أعمال تتصف بالكثرة وبتعدد الرؤى المنهجية والفكرية، وباختلاف الأهداف والتطلعات لدى أصحابها ...

هناك والحال هذه ، تخمة من الأبحاث والكتابات في الفكر المعني أعلاه . وهي لا تقتصر على ما يعود إلى الباحثين والدارسين العرب؛ بل تشمل أيضاً ما يرجع إلى باحثين ومفكرين أجانب بغض النظر عن التصنيف الذي يجريه البعض لأعمال هؤلاء سواء أكان يندرج في نطاق العلم الأكاديمي أم في باب الاستشراق(١) المؤسسي ...

فإذا كان مقدار الدراسات في الفكر النهضوي العربي على

هذا النحو، وهو كذلك بالتأكيد ، فما هي المبررات التي تسوّغ لنا الكتابة في الموضوع نفسه؟ وما هي الأهداف التي نصبو إليها؟.

- إن كثرة الدراسات في موضوع ما، تغني ولا شك جوانبه المعرفية في أكثر من مجال وعلى أكثر من صعيد . لكن أيّاً يكن كمُّ تلك الدراسات والكيف المتميزة بهما؛ فان ذلك لا يؤهلها في اعتقادنا للقول الفصل في موضوعها ، أو لامتلاكه معرفياً بصورة قاطعة ونهائية؛ الأمر الذي يُبقي أي موضوع مادة دائمة على جدول أعمال الباحثين ويجعل كل باحث حراً في اختيار جانب أو أكثر من جوانبه شرط أن يلتزم برؤية منهجية واضحة، وان يجد في الموضوع إشكالية تستأهل الدرس والمقاربة ...

- لقد دُرس الفكر النهضوي العربي من منظورات(*) مختلفة ومتباينة . لكن، وعلى أهمية ذلك لم يحظ المنظور السوسيولوجي بما يستحق من دور في المقاربة والتحليل. ولئن

كان ثمة من استخدمه في دراساته وأبحاثه؛ فانه بالمقابل لم يخضعه لضبط معرفي يرسم أشكال الترابط البنيوي والوظيفي وحدوده بين البنى المجتمعية، وبين ما تستولده من منظومات فكرية ومفهومية ، أو من اتجاهات وتيارات فكرية معينة . أما عملنا البحثي الراهن، فهو ينطلق بالدرجة الأولى من المنظور السوسيولوجي، ومما يرتبط به من شروط بحثية معلومة سواء على صعيد الإشكالية أم المنهج، أم أدوات النظر والتحليل ...

- وفي ديدنه البحثي يحاول عملنا توفير الشروط الأكاديمية المطلوبة، ليشكل مساهمة جدية أو ربما إضافة علمية يبقى الفكر النهضوي بحاجة إليها في مطلق الأحوال ...
- في جانب آخر، لا يدعي عملنا البحثي أيّاً كان مبلغه العلمي، الوصول إلى أجوبة حاسمة ونهائية، غير أن هذا لا يعفيه من أن يتطلّع إلى تقديم أجوبة مدققة ومضبوطة في نطاق ما طرحه على نفسه من إشكاليات، بعيداً عن لغة

الوعظ والتقويم أو منطق الحسم والتقرير ...

- كما أن عملنا لا يعمد إلى النظر القيمي في أي تيار نهضوي أخلاقياً أو إلى الحكم عليه من خلال فهم أيديولوجي(*) مسبق ؛ بل يجهد أساساً لتحديد موقعه وانتظامه الدينامي من زاوية ارتباطه بالبنى المجتمعية القائمة.
- إنه ينشد بالدرجة الأولى سبرْ بعض الجوانب من الواقع الإشكالي للفكر النهضوي العربي، ولا يتعدى ذلك باتجاه الحديث التقويمي أو الحكمي عن فشل النهضة العربية؛ ومن ثم عن حلول«خلاصية» من الأزمة لا مكان لها، في اعتقادنا، في «عالم» البحث العلمي؛ إلا أنه يسعى إلى التوصل لاستنتاجات أكاديمية أصيلة، أي إلى استنتاجات ترتبط أصالتها بالمسار البحثي تبعاً للقدْر الذي يصيبه من إضافات علمية جديدة ... .

على ما تقدم، اخترنا اثنين من تيارات الفكر النهضوي، هما : التيار الديني الإصلاحي والتيار الليبرالي. وقد وقع

اختيارنا على هذين التيارين، ليس لأفضليتهما على التيارات الأخرى أو لانحياز ذاتي مسبق إلى أي منهما؛ بل لأنهما شكّلا العلامة الأكثر بروزاً في المرحلة التأسيسية للنهضة العربية وتشاركا في صنع مساحة فكرية واسعة، أكثر من غيرهما، ولقيا تقريباً المصير نفسه مع نهاية النصف الأول من القرن العشرين، فضلاً عن أن طروحاتهما أخذت تكتسي أهميتها الزائدة في الفكر العربي المعاصر منذ الثمانينيات ، وتحضر(*) بقوة لدى الأغلب من تياراته واتجاهاته ...

أما مقاربتنا لهما، فقد انتظمت في ضوء محطات سياق تاريخي ومجتمعي منذ منتصف التاسع عشر حتى نهاية الثمانينيات من القرن العشرين، أي في مرحلة نشأتهما وتأسيسهما كما في مرحلة تطورهما من خلال عدد من نماذج الكتابة فيهما في ظل السياق نفسه. ثم حددنا مجال بحثنا بالمجتمعات العربية التي احتضنت نشأة الفكر النهضوي وتنامي تياراته قبل سواها ، فضلاً عما عرفته أكثر من غيرها

من ديناميات تفاعلية متبادلة جعلتها تنتظم في موقع الكل التاريخي المحوري في المدى العربي الأشمل. لكن عملنا لا يقصد من ضبط مجاله أن يُهمل أو أن ينتقص من أهمية أي مجتمع آخر ودوره في عملية النهوض الفكري، لا بل أفاد من تجربة كل مجتمع بالقدْر الذي تفرضه عليه مقاربة إشكالياته البحثية. أما حين يستخدم في متنه تعبير المجتمعات العربية على إطلاقه، فإنه يستخدمه مجازاً على العموم، بقصد تعيين مجاله المخصوص في صفته العربية، وهو مجتمعات مصر وبلاد الشام ...

إن التياريْن المذكوريْن اللذين يؤلفان موضوعي عملنا، وسماه بطابع العمل النظري أو المندرج في باب الأعمال المصنفة نظرياً، كما جرت عليه العادة في مبادئ التصنيف وقواعده . لكن مقاربته لهما من منظور سوسيولوجي يقيم الترابط البنيوي والوظيفي بين الفكر والبنى المجتمعية، جعلت طابعه النظري مضبوطاً باعتباريْن: الأول : وهو عدم الانسياق إلى نوع من

التنظير التأملي الذي يرى إمكان تحرير[٢] المعرفة من كل رابط يربطها بالبنى المجتمعية ويرهنها لها، وذلك بفعل ما يحمله موضوعاه من أبعاد فلسفية قد تغري الباحث وتجرُّه إلى هذا النوع من التنظير. والثاني: الدأب المتواصل للتخلُّص من الأحكام والافتراضات المسبقة التي تعتبر أن كل توجيه للمعرفة في أفق سوسيولوجي يُلغي صلاحها ويحوّلها إلى مظهر ثانوي في حركة الواقع...

بين حدٍّ أول يرى أنّ لا انفصال جذرياً للمعرفة عن البنى المجتمعية، وثانٍ يعتبر أنها ليست انعكاساً أو إفرازاً ميكانيكياً لها؛ تنشأ الاستقلالية[٣] النسبية للفكر عن البنى، وهي الاستقلالية التي تتيح له أن يبني بآليات عمله الخاصة وفي ظروف محددة زمنه المعرفي الخاص، أو ما يمكن أن نصطلح على تسميته أيضاً، المناخ[٤] أو الفضاء الفكري؛ إلاّ أنه يبقى في كل منها أيّاً كانت مسمياته ، بناءً معرفياً لزمنه المجتمعي وزمناً مجتمعياً لبنائه المعرفي ...

من هذه الزاوية، يفصح عملنا عن هويته السوسيولوجية وهي انتماؤه إلى علم اجتماع المعرفة. وهنا نشير إلى أن انتماء عملنا البحثي إلى سوسيولوجيا المعرفة في هدْي ما ذكر؛ هو انتماء إلى منظور سوسيولوجي يوجّه المقاربة ويضبطها في ضوء الاسترشاد بالنظرة المنهجية لهذا العلم؛ إلى موضوع العلاقة بين الفكر(٥) والوجود الاجتماعي؛ وبالتوظيف المثمر لبعض مفاهيمه النظرية كأدوات في معالجة الإشكاليات المطروحة، وبالتحديد لجهة تكييفها بأشكال مختلفة مع مسار عملنا بالذات .

II - لقد اطلعنا على عدد غير قليل من الدراسات والأبحاث في الفكر النهضوي العربي، ابتغاء التوثيق البحثي لكونه يشكل مرحلة أساسية من مراحل البحث العلمي. فرأينا أن نوثق منها بعض الأعمال الدالة على الاتجاهات البحثية العامة المتناولة لهذا الفكر، والمعبرة عن أوسع حيّز ممكن من اختلاف الرؤى المنهجية بينها. وقد آثرنا أن نخصّص لها قسماً مستقلاً لئلا تأتي المقدمة على توسعة كبيرة أو تقع في استفاضة زائدة، لا

نرى لهما أية مبررات حقيقية لاسيما أن توثيق تلك الأعمال في قسم مستقل لا يؤثر سلبياً في المسار المنهجي لعملنا ولا في مقاربته لموضوعيْه أو لنموذجيْه البحثيْين .

أما عرضنا لها، فجاء محكوماً بإبراز منظور المقاربة لكل عمل منها، ومنطلقاً من رؤية تأخذ بالضبط المعرفي لحدود العلاقة بين الفكر والوجود الاجتماعي، وتهدف إلى تعيين حدود اختلافها وتمايزها عن المقاربات الموثّقة؛ الأمر الذي ساعدنا على أن ندقّق أكثر في إشكاليات عملنا البحثي، وان نحصّن مشروعيتها العلمية بأرفع قدْر ممكن من الالتزام بالشروط البحثية المطلوبة .

III - في السياق التاريخي للصدام بين أوروبا الرأسمالية والسلطنة العثمانية، ومع محطاته الكبرى في القرن التاسع عشر، حصل انكسار في البنى المجتمعية للبلدان العربية وبخاصة في تلك التي انتظمت بينها في موقع الكل التاريخي المحوري . فتولّد عن هذا الانكسار تاريخ انتقالي وجد حوامله

في بنيتيْن : الأولى، حديثة غير متجذرة في الواقع وهي في أزمة مستديمة مع التقليد أو القديم؛ والثانية تقليدية متجذرة في الواقع، وهي في أزمة متجددة مع الحديث أو الجديد . ومن صميم هذا التاريخ ولد الفكر النهضوي العربي مطبوعاً بواقع البنى الانتقالي . فأثقل منذ نشأته بانكسار في وحدة زمنه المجتمعي والمعرفي ، وتالياً بنتائج هذا الانكسار على كل اتجاه من اتجاهاته ...

● إننا إزاء إشكالية عامة تمثّل الأساس(٦) النظري الذي يقوم بحثنا عليه، أو القضية النظرية التي ترسم حدود فهمنا في مقاربة أزمة الفكر النهضوي العربي عامة، ويمكنها أن تكون على وجوه عدة أو أن تتفرع إلى أسئلة محددة يعبّر كلّ منها عن الإشكالية الخاصة بكل اتجاه أو تيار نهضوي، ومما قد تتفرع منه بالنسبة إلى موضوعيْ عملنا :

١- لماذا لم يتمكن التيار الديني الإصلاحي من التجذر في واقع المجتمعات العربية؟ أي لماذا لم يتمكن من خلق مناخ فكري

إصلاحي وتوليد قوى مجتمعية مؤيدة لطروحاته الإصلاحية؟.

٢ـ لماذا لم يستطع التيار الليبرالي أن يبني فعلياً نموذجه الحداثي (الأوروبي)؟ أو لماذا لم يفلح في تعميم هذا النموذج على البنى المجتمعية عامة؟..

IV ـ تقتضي هذه الإشكاليات منحىً[٧] في رؤيتها يؤمن إمكانات واسعة من التفاعل مع عنصرها التكويني المشترك، وهو الانكسار في البنى المجتمعية العربية وفي مدار زمنها المجتمعي . فيقيم الربط بين أشكال التأثير الناتجة من هذا الانكسار في المنظومات الفكرية لكل اتجاه من اتجاهات الفكر النهضوي ، وأشكال التأثير الناجمة عن المنظومات الفكرية في الانكسار البنيوي . هنا تستدعي الحاجة في معالجة هذه الأشكال إلى الأخذ بمنهج التحليل[٨] الجدلي العلمي لكونه يتيح الكشف عن جدل العلاقات بين النظرية والواقع ، والواقع والنظرية أو بين الفكر[٩] والبنى المجتمعية في نطاق الكل

التاريخي، وهو تاريخهما الانتقالي على وجه التحديد . وهذا ما يتوافق مع علاقة التحليل الجدلي الوثيقة بالسياق العائد إلى البحث، ومع نظرته القاضية بأن السياق يشكل مرجعاً تأسيسياً في حركة انتاج المعرفة؛ وان كل إهدار له لا تقرّه طبيعة الموضوعيْن بالذات. وتبعاً لهذه العلاقة، يتحدد جهازه المفهومي أو أدواته النظرية(١٠) في المقاربة، ومما يلائمها: "التاريخ مولّد الأفكار"، "للأفكار بنى"، "البنى الفكرية لها استقلالها النسبي"، "موضوعية المعرفة"، "جدل العلاقة بين المعرفي والأيديولوجي" ... وهذه المفاهيم أو الأدوات تشكل منظومة فكرية واحدة وتندرج في مستويات(١١) التحليل الجدلي في تصديه لمعالجة الإشكاليات المطروحة. وتبعاً لمنطق الرؤية نفسها تبرز الحاجة إلى المنهج التاريخي ليس بوصفه طريقة في السرد أو تعاقب الأحداث. فهذا يقع خارج اهتمامنا المنهجي؛ إنما بوصفه منهجاً علمياً لا تنبني علميته إلاّ إذا رؤي من زاوية أن التاريخ هو تاريخ(١٢) بنى مجتمعية بغض النظر عن طبيعة

الأخيرة، أكانت في وحدة عضوية، أم منكسرة في حالة انتقالية، أم انتقالية في حالة من التوازن ...

لذلك لم نقم بالتأريخ السردي للوقائع والأحداث التي تزامنت مع مراحل النهضة العربية؛ بل تناولنا سياقاتها التاريخية من حيث هي سياقات بنى مجتمعية وفكرية في آن .. ولما كان المنهج التاريخي يتناول السياق بهذه الصورة؛ فالحاجة تبرز أيضاً في المقاربة إلى المنهج المقارن[١٣] ليس لإجراء المقارنة بين الوقائع والأحداث في زمن النهضة، في بلد عربي أو آخر. فهذا لم نأخذ به ولم نتناوله تحت أي عنوان كان؛ إنما لعقدها بين النتائج التي يفضي إليها مسار المقارنة لجهة كل تيار أو موضوع مدروس؛ ثم لناحية ربطها بالإشكالية العامة من حيث هي إشكالية بنى تاريخية وتاريخية بنى على السواء ..

مهما يكن، فان تعدد المناهج في عملنا البحثي لا يقوم على اختلاف في رؤى المقاربة، ولا على إسقاطات على مسارها، بل

بالعكس، فهو يقوم، كما تبدى آنفاً،على وحدة نظرية تجد مبررات وحدتها في طبيعة الموضوعيْن المدروسيْن. أو بتعبير آخر، على رؤية نظرية واحدة ذات إمكانات فاعلة في استخدام أكثر من منهج لرفد المقاربة وتغذيتها دائماً بالشروط البحثية الموصوفة، ابتغاء الوصول قدْر الاستطاعة، إلى إنتاج معرفة علمية حول أزمة الفكر النهضوي العربي عامة ...

أما بخصوص الخطوات والتقنيات، فقد حددتها طبيعة عملنا باثنتيْن متلائمتيْن مع مكونات هذه الطبيعة ومع ما استرشدت به من مناهج. والاثنتان المشار إليهما، هما في أغلب الأحيان متضايفتان إلى كل عمل بحثي له طبيعة عملنا، ويعمد إلى استخدامهما في مساره: الأولى، وهي خطوة التوثيق[١٤] المكتبي أو العمل على المصادر والمراجع المتصلة بصورة أو أخرى بموضوعيْ البحث وبالمسار المنهجي الذي أخذنا به في مقاربتهما.والثانية،هي تقنية تحليل[١٥] المحتوى لما هو موثق من هذه المصادر والمراجع؛ أي للنصوص المقتبسة منها والمتعلقة

بكل موضوع على حدة، أو بكل تيار نهضوي بمفرده .

وحول وجهة استخدامنا للتوثيق، فقد ارتكزت على عدد من المعايير ، هي :

- إعطاء الأولوية في عملنا التوثيقي للمصادر الرئيسة .

- وفي حال عدم توافرها لسبب أو لآخر عدنا إلى المراجع عوضاً عنها، وبخاصة تلك المشهود لها بالرصانة العلمية أو الموصوفة بتوفير شروط البحث الأكاديمي .

- ثم أخذنا بتنويع المصادر والمراجع للوقوف على الرأي والرأي المخالف، فتعدد وجهات النظر في العمل التوثيقي، يشكل أحد الشروط العلمية في كل جهد أكاديمي رصين، وبخاصة إذا ما جرى تكييفها لخدمة الإشكاليات البحثية .

- ولذلك أكثرنا من الاقتباسات، سواء عن المصادر أو عن المراجع إثباتاً للغنى الناتج من تنوعها. وقد تعاملنا معها، إما من خلال النقل الحرفي لكل اقتباس كما ورد في مصدره أو في مرجعه؛ وإما بواسطة التصرف . والتصرف الذي أجريناه لأي

اقتباس بقي محاذراً من الانزلاق إلى أي تحريف في معنى المُقتبس . أو بلغة أخرى، بقي متمسكاً بالحرص على معناه الحقيقي كما هو عليه في نصّه الأصلي .

وفيما خصّ تحليل المحتوى، فقد أخذنا بالنوعي منه. لكننا لم نستخدمه بحرفيته التقنية، بل عمدنا إلى ضبطه في ضوء المسار المنهجي لمقاربة إشكاليات عملنا البحثي؛ مما جعلنا نركّز على فحص المُقتبس لجهة ما ينطوي عليه من مواقف وآراء؛ وعلى رصد أهم معانيه وأفكاره، وتالياً على الكشف عن إشكاليته الصريحة أو المتضمنة في بنيته. وما ركّزنا عليه هنا، كان يتم وفقاً لتحليل نقدي يستهدف قراءة إشكالية المُقتبس وضبطها معرفياً من منطلق الإشكالية العامة، ابتغاء الإجابة عن الإشكالية الخاصة بكل تيار نهضوي . وهذا ما جعل التحليل نفسه يُرجع، في استهداف آخر له، المقتبس في عملنا إلى نسَبه الحقيقي، أي إلى بنيته الفكرية وإلى بنى مجتمعية يتشكل فيها التاريخ والفكر والنص في لحظات

متباينة، إنما تبعاً لطبيعة البنى الأخيرة، المرجع الأساس لكل إشكالية، في مطلق الأحوال ...

V- انسجاماً مع ديدننا العلمي، قسّمنا هيكل بحثنا إلى أربعة فصول وخاتمة، جاءت متناسبة مع محطاته المنهجية ومعبرة عن الانتظام العام في مسار مقاربته على السواء.

١- في الفصل الأول وهو توثيقي، عرضنا أربع دراسات في الفكر النهضوي العربي: "الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٨٩ - ١٩٣٩ لألبرت حوراني". "أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث للدكتور فهمي جدعان". "مشروع النهوض العربي؛ أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني للدكتور وجيه كوثراني"."المشروع النهضوي - مراجعة نقدية للدكتور محمد عابد الجابري". ولقد اتبعنا في توثيق كلّ منها خطوتيْن: الأولى، قامت بعرض محتوى الدراسة. والثانية، عملت على التحليل النقدي للمحتوى. أما العرض، فاتّسم في الدراسات الثلاث الأولى بطابع مكثّف، من

دون أن يأتي على حساب منهجية أي منها، وما ورد فيها من مفاهيم وأفكار رئيسة متصلة بموضوعيْ بحثنا، أو على حساب ما أخذت به من تصنيفات ونماذج تحليلية . واتّصف في الرابعة بتوسعة نسبية بفعل طبيعة الدراسة بالذات، وهي دراسة تناولت بالنقد عدداً من مقولات ومفاهيم المشروع النهضوي ومن ثم إشكاليات ثلاثاً من تياراته. فكانت من خلال ذلك، تتشارك بقدْر واسع مع عملنا البحثي، مما جعل عرضنا لها يتوسع نسبياً لضرورة عملنا المنهجية في ضبط إشكالياته والتدقيق في عناصرها المعرفية .

وأما التحليل النقدي،فتناول منهج المقاربة وعتاده النظري والمفهومي في كل دراسة.ثم رصد مدى اختلافه مع منظورنا المنهجي توخياً لتعيين حدود الاختلاف بين إشكالياتنا البحثية والإشكاليات المطروحة في الدراسات الموثّقة.

٢ـ وفي الفصل الثاني، قاربنا السياق التاريخي الذي تحدّدت في ضوئه حركة انبناء الإشكالية العامة،لا للوقوف على

تفاصيله الحدَثية في مظاهر تتابعها وتعاقبها؛ إنما للوقوف على تحولاته البنيوية للكشف عن مسار تشكّل الانكسار البنيوي في المجتمعات العربية . ولقد استدعى ذلك تقديم صورة إجمالية عن التكوين الإقطاعي العثماني قبل التاسع عشر وبخاصة في القرنيْن السابقيْن عليه، وعن أوروبا الرأسمالية في التاسع عشر لتعيين محطات الصدام بينهما، واللحظة التأسيسية للإنكسار وما تركته من مفاعيل وآثار في الكيانات العربية الناشئة بين الحربيْن ، وفي مرحلة استقلالها السياسي، ابتغاء تظهير سمات التاريخ الانتقالي الذي عاشته المجتمعات العربية طوال الفترة المحددة في عملنا البحثي ...

٣- وفي الفصل الثالث ، تناولنا الفكر الديني الاصلاحي من خلال عرض ما هو أساسي في طروحات أبرز أعلامه : رفاعة الطهطاوي - خير الدين التونسي - جمال الدين الأفغاني - محمد عبده - رشيد رضا. وقد وجدنا أن بنيته تتشكل من مفاهيم مزدوجة ومتقابلة: العقل/الشرع - الديمقراطية/ الشورى -

الرأي العام / الاجماع ـ الحرية/ الاستبداد ـ التقدم/ التأخر ... وأنها بفعل تشكلها هذا تنطبع بهوية نظرية محددة هي التوفيق . ثم عرضنا آراء ثلاثة من مفكري العرب المعاصرين: د. محمد جابر الانصاري ـ د. محمد عابد الجابري ـ د. زكي نجيب محمود، حول إشكالية التوفيق في الفكر العربي عامة، والديني الإصلاحي منه بخاصة. فاعتبرنا أن مقارباتهم، رغم أهميتها الفكرية، لم تحفر في الأصل البنيوي للتوفيقية والأزمة الناشئة عنها؛ وهو ما جعل أغلب ما قدمته من حلول ، لا ينفذ إلى عمق أزمة الفكر الديني الإصلاحي وأبعادها الحقيقية ـ لذلك ركزنا في مقاربتنا لها على ما هو بنيوي في طبيعتها وعلى ما يقيم الربط بينه وبين الكُل التاريخي الانتقالي، انطلاقاً من مسار تحليلي جدلي، أتاح لنا في النهاية أن نصوغ جوابنا عن إشكالية التيار الديني الإصلاحي، وهو جواب نظنّ أنه قدّم ما يكفي من حجج وبراهين على صوابيته العلمية ..

٤ ـ وفي الفصل الرابع، تناولنا التيار الليبرالي النهضوي من

خلال طروحات: شبلي الشميل - فرح انطون - قاسم أمين - طه حسين. فركزنا على ما هو أساسي ومشترك بينها، لتظهير بنية الفكر الليبرالي كما تجلت في لحظة تأسيس الانكسار البنيوي . وقد تبدى لنا، أنها تتشكل من جملة من المفاهيم هي: حرية التفكير والمعتقد ــ المساواة بين المواطنين أمام القانون ــ القانون يجسّد الإرادة العامة ــ فصل الدين عن الدولة ــ الإيمان بالمنهج العلمي في النظر إلى الحقائق الطبيعية والمجتمعية ــ تحرير المرأة ــ الديمقراطية سبيل إلى التقدم والنهوض ــ الوحدة المجتمعية بديل من الوحدة الدينية...ثم عرضنا ثلاث مقاربات لمفكرين معاصرين هم: د. عبد الله العروي ــ د.حليم بركات ــ د. جورج طرابشي . وهؤلاء تناولوا نقدياً، منظومة الأفكار الليبرالية وتجليّاتها عند كل من الأعلام النهضويين أعلاه؛ الأمر الذي جعلنا نعمل على تحديد موقف كل مقاربة من إشكالية الفكر الليبرالي النهضوي . فوجدنا أن المقاربات إنشدّت إلى المستوى الفكري للإشكالية،

ولم تقف على الأصل المجتمعي لطبيعتها؛ مما دفعنا إلى النظر فيها من زاوية التحليل النقدي المحكوم إلى رؤية منهجية تقيم الربط الجدلي بين الكل التاريخي وأحد مستوياته البنيوية؛ من أجل أن نصوغ جوابنا عن إشكالية التيار الليبرالي النهضوي، ومن ثم نرفده بما يلزم من الشواهد الملموسة والدالة في اعتقادنا، على علميته ..

٥ـ أما في الخاتمة، فقد توصلنا إلى ثماني نتائج مضبوطة في حدود الموضوعيْن المدروسيْن . وقد كانت ممارسة استخلاصها مبنية على استقراء التداخل الجدلي بين الإشكالية العامة للبحث وإشكالية كل موضوع منه على حدة. فكان أن شكّل بناؤها الإجمالي محطة منهجية لإعادة إنتاج لحمة البحث ووحدته؛ ثم شكّلت كل نتيجة منها خطوة بحثية أو مساراً بحثياً مخصوصاً من داخل بنائها نفسه .

ختاماً ، إننا نرى أن النقاط الواردة آنفاً ، بدءاً من تحديد الموضوع وصولاً إلى الهيكل العام للبحث ؛ لا تجعل من المقدمة

جزءاً منفصلاً عنه، أي جزءاً يهدف فقط إلى تعريف القارئ به وبنقاطه أو بمحطاته المتضمنة فيه . فالمقدمة في نظرنا، هي لحظة تكثيف للبحث . والبحث هو لحظة امتداد بها أو ترجمة لها. فحين تكثفه يحضر فيها بوحدة مساره. وحينما يمتد بها تحضر فيه بمسار محطاتها . وبين التكثيف والامتداد، ينبني البحث في ممارسة جدلية من لحظتيّن: الأولى نظرية، والثانية تجريبية؛ أي انه ينبني في اللحظة الأولى من حيث كونه وحدة في تنوع محطاته . وفي الثانية من حيث كونه تنوعاً بمحطاته من داخل وحدته .

في ضوء هذه النظرة، حضرت المقدمة في المسار البحثي كله. ففي الفصل الأول، رسم موضوع البحث حدود التوثيق وطبيعته؛ والتوثيق أغنى في ظل نقده، الإشكالية العامة وبرّر مشروعيتها البحثية . والفصل الثاني، قام بترجمة أو بتظهير العناصر المكوّنة للإشكالية العامة، وبقي مضبوطاً في نطاقها كأساس نظري للبحث . والفصل الثالث، درس إشكالية الفكر

الديني الإصلاحي في ضوء منهج التحليل الجدلي وبأداة تحليل المحتوى للنصوص المُقتبسة؛ ثم قدم جوابه عنها من منطلق القضية النظرية التي رسمت حدود الفهم وضوابطه . فجاء من جانبه ،يُغذّي هذه القضية ويعززها؛ أي يغني ويدعم إشكالية البحث العامة . وحينما عالج الفصل الرابع إشكالية التيار الليبرالي، أنتج كما الفصل الثالث، الممارسة الجدلية نفسها أو علاقة الذهاب والإياب بين محطة بحثية محددة ، وبين وحدة مسارها البحثي .

أما الخاتمة، فكانت محطة منهجية أخرى، جسّدت بدورها ومن خلال نتائجها، مساحة التقاطع الجدلي بين لحظتي التكثيف والامتداد في عملنا البحثي .

حواشي المقدمة

١ـ ثمة من ميّز في ظاهرة الاستشراق بين معنيّين : الاستشراق بمعناه الأكاديمي والاستشراق بمعناه المؤسسي ، وثمة الكثير من الباحثين ممن اعترضوا على هذا التمييز ودخلوا معه في سجال نقدي تحليلي. هنا ، نشير إلى الدراسات التالية :

أ ـ ادوارد سعيد ، الاستشراق ـ ترجمة كمال أبو ديب ـ مؤسسة الأبحاث العربية ، ط٤ ، سنة ١٩٩٥ .

ب ـ د. صادق جلال العظم ، الاستشراق والاستشراق معكوساً ـ دار الحداثة ١٩٨١ ، ص ص ٥ ـ٢٧ .

ج ـ مجموعة من المؤلفين،الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة هاشم صالح ـ دار الساقي ١٩٩٤ .

د ـ مهدي عامل ، هل القلب للشرق والعقل للغرب ، دار الفارابي ١٩٨٦ .

هـ ـ مجلة الاجتهاد ، من الاستشراق إلى الانتروبولوجيا، أعداد : ٤٧ و٤٨ و٤٩ و٥٠ و٥١، سنة ٢٠٠٠ و٢٠٠١.

(٥) منظورات مختلفة : من هذه المنظورات ما هو تاريخي وفلسفي وثقافي .

(٥) فهم ايديولوجي : كـأن يصفـه بـالـزيف أو بطابع خيالي يعارض الطابع الواقعي .

حول الأيديولوجيا بمعنى الزيف أو

المعرفة الوهمية أو تعليق التاريخ ؛

أنظر:

أ ـ كارل ماركس،فريدريك انجلز : الأيديولوجيا الألمانية ـ تـرجمة ، فؤاد أيوب ـ دار دمشق ، ١٩٧٦، ص ص ٢٢ ـ ٣٣ .

ب ـ جوران ثربون : ايديولوجيا السلطة وسلطة الايديولوجيا ـ ترجمة الياس مرقص ـ دار الوحدة للطباعة والنشر ـ بيروت ، ١٩٨٢ ـ ص ص ١٥ ـ ٣٠ .

ج -

- Georges Gurvitch : traité de sociologie – tome -2- Puf. 1968. Problèmes de la commaissance. P.P. 109-112 .

(٥) تحضر بقوة : نشـير هنا إلى ما شغلته الليبرالية من مساحة كبيرة في أعمال المفكرين العرب المعاصرين في عقديْ الثمانينيات والتسعينيات .

٢ـ انظر :

a- Georges Gurvitch : o.P – P. 103 .

أو:

ب ـ جورج غورفيتس : الأطر الاجتماعية للمعرفة ـ ترجمة ـ د. خليل أحمد خليل ـ المؤسسة الجامعية

للدراسات والنشر والتوزيع سنة١٩٨١،
ص ٥٤ .

٣ ـ انظر، د. فردريك معتوق : تطور علـم اجـتـمـاع المعرفة من خلال تسعة مؤلفات أساسية ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٢ ـ ص ص١٥٣ـ ١٥٦ .

٤ ـ انظر، د. قباري اسماعيل : علم الاجتماع والفلسفة الجزء الثاني، دار المعرفة الجامعية ـ الإسكندرية . لا.ت ـ الفصل الثالث :سوسيولوجيا المعرفة ص ص ١٤١ ـ ١٤٦ .

٥ ـ راجع، د. قباري إسماعيل : المرجع نفسه . ص ص١٤٥ ـ ١٤٨
وقارن بـ :
- Jean Cazeneuve : dix grandes notions de la sociologie – Ed. du seuil 1976 . sociologie de la connaissance P.P.65–67 .

٦ ـ حول الإشكالية ،انظر : عبد الله إبراهيم ـ علم الاجتماع ـ المركز الثقافي العربي سنة ٢٠٠١ ص ص١٤٣ ـ ١٤٥ .

وانظر أيضاً : ريمون كيفي ، ولوك فان كمبنهود، دليل الباحث في العلوم الاجتماعية،تعريب د. يوسف الجباعي ـ المكتبة العصرية ، صيدا، بيروت، ١٩٩٧، ص ص١٢٨- ١٣٠

٧ ــ حول النهج راجع : عبد الله إبراهيم ــ المرجع نفسه ــ وحول العلاقة بين المنهج والمنحي راجع :

ــ مجموعة من المؤلفين : إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي ــ دار التنوير ــ بيروت ــ ص ص ١٠١ ــ ١٠٨ .

٨ ــ راجع :

- Madeleine Grawitz : méthodes des sciences sociales – Dalloz – 1979 – P.P. 458 – 461 .

٩ ــ

Collection “Essentiel” dirigée Par Raymond Tomas : Sociologie contemporaine - ed . vigot 1989 PP. 48 – 50

وقارن بـ :

أ ــ د. محمد عابد الجابري : مدخل إلى فلسفة العلوم ــ مركز دراسات الوحدة العربية ط"٣" ١٩٩٤ ــ ص١٢٨.

ب ــ جورج لوكاش : التاريخ والوعي الطبقي ــ ترجمة د.حنا الشاعر ــ دار الأندلس ــ بيروت ــ ١٩٨٢ ــ ص ص ٢٠ ــ ٣٢ .

١٠ ــحول هذه الأدوات المعرفية أنظر :

أ ــ د. قباري إسماعيل : المرجع نفسه ص ص ١٣٧ ــ ١٥٨

ب ــ د.فردريك معتوق : المعرفة والمجتمع والتاريخ ــ منشورات جرّوس برس ــ طرابلس سنة ١٩٩١ ص

ص ٣٣ ـ ٤٢ .

ج ـ عبد الله بلقزيز : إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر ـ دار المنتخب العربي سنة ١٩٩٢ ص ص ١١ ـ ١٦ .

١١ ـ حول هذه المستويات أنظر :

- Georges Gurvitch : dialectique et sociologie – Flammarion –1962 les pages: 20,33,35,307,et de P.P.155-163.

وقارن بمعطيات الحاشيتين : ٨و٩ .

١٢ ـ انظر :

a – Madeleine Grawitz : o.p – P.P. 432 – 434 .

ب ـ مهدي عامل : في تمرحل التاريخ ـ دار الفارابي ـ٢٠٠١ ص١٥ .

١٣ ـ راجع :

a – Madeleine Grawitz : o.p. – p.p. 429 – 431 .
b – Jean – louis , loubet delBayle : introduction aux méthodes des sciences sociales éditions privat – 3ème réimpression 1991 – p.p. 180 – 181 .

١٤ ـ حول هذه التقنية ، انظر :

a – Madeleine Grawitz : o.p. – p.p. 640 – 641 .

١٥ ـ انظر :

a – Rodolphe Ghiglione – Jean – léon Beauvois ... Manuel d'analyse de contenu . Armand Colin 1980 .
b – André D. Robert : l'analyse de Contenu . Puf. 1997 .

الفصل الأول

مقاربات في الفكر النهضوي العربي

المجتمعي هو الأصل

أربع مقاربات في الفكر النهضوي العربي ، نعرضها في هذا الفصل من عملنا البحثي : الأولى لألبرت حوراني والثانية للدكتور فهمي جدعان والثالثة للدكتور وجيه كوثراني والرابعة للدكتور محمد عابد الجابري. ولقد وقع اختيارنا عليها لا من باب المفاضلة مع سواها ، بل لاعتبارات أملتها علينا طبيعة التوثيق البحثي بالذات ، ومنها :

ـ اننا رأينا في التنوع القائم بين طروحاتها ما يتناسب مع موضوعيْ عملنا،إن كان لجهة توزعها أو إندراجها في مساره البحثي الاجمالي.

ـ ووجدنا ان هذه الطروحات تتصف بقدْر من الاختلاف، هو ضروري لكل عمل توثيقي ، سواء على صعيد مسار المقاربة أم على مستوى النظر في اشكاليات فكر النهضة.

ـ كما وجدنا فيها أكثر من غيرها ، وقد لفتْنا إلى ذلك في المقدمة ، ما يدل على اتجاهات بحثية عامة تناولت الفكر النهضوي منذ السبعينيات في القرن العشرين ، ولما تزل تحضر

بقوة في البحث والكتابة في موضوع النهضة ، وتشغل وزناً مؤثراً في الفكر العربي المعاصر ..

ـ ومع أهمية هذه الاعتبارات ، يبقى أن ننوّه بأن أي نقص في توثيقنا سيجري جبْههُ ما أمكن من خلال الاستعانة بدراسات وأبحاث تفيد غايتنا هنا، إن كان بواسطة الاقتباس عنها، أو الحاجة إليها من أجل معالجة ما يطرحه "النقص" من هنات وعيوب نسعى قدْر طاقتنا ، إلى تجاوزها أنّى أصابت بحثنا ومتى نفذت إليه ..

١ـ قلّما قرأنا بحثاً أو مؤلفاً في الفكر النهضوي العربي ، ولم يكن كتاب البرت حوراني: "الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ـ ١٩٣٩ ، مرجعاً رئيساً له، لما يحظى به من شهرة ، ولما يحوزه من ثقة في الأوساط الأكاديمية وفي غيرها. وبالفعل ، فالكتاب يتصف بجهد توثيقي متميز في أغلبية فصوله الثلاثة عشر. وهذه ميزة عُرف بها صاحبه، ليس فيه وحسب، بل في أعماله التأليفية كافة . فالأغلب يشهد له برصانته الأكاديمية أيّاً يكن موضوع بحثه أو دراسته والموقف من رؤيته المنهجية في المقاربة والتحليل؛ أو من طبيعة ما يتوصل إليه من خلاصات ونتائج ...

في مقدمته طرح حوراني : " عندما[1] تنبه المثقفون العرب في البلاد الناطقة بالضاد خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، إلى أفكار أوروبا الحديثة ومؤسساتها . وبدأوا في النصف الثاني يشعرون بقوتها، كانوا يتساءلون عمّا يجب عليهم وعمّا يمكنهم أن يأخذوه عن الغرب لإحياء مجتمعهم؛ كما كانوا

يتساءلون بأي معنى يظلون عرباً ويظلون مسلمين إذا ما تأثروا بالغرب واقتبسوا عنه"

ومذ ان بدأ باستعراض اجوبته عاد في الفصل الأول إلى التاريخ وتحدث عن اطوار بناء الدولة الاسلامية قبل السلطنة العثمانية، لتظهير محور[٢] التفكير السياسي فيها ولتعيين حدود التوفيق بين المبادئ العامة للشريعة وكيفية ممارستها في ظل الظروف المتغيرة للأمة. ثم تناول في الفصل الثاني نظام الحكم في السلطنة وبناها الاقتصادية والمجتمعية وبخاصة الدينية منها، ليخلص إلى اعتبار، أن وعي العرب القومي كان يزداد باضطرار " بفعل[٣] العناية التي كان السلاطين العثمانيون يحيطون بها المدارس السنية والشرع؛ غير ان هذا الوعي لم يتجلّ برأيه في النزعة نحو وجود سياسي منفصل، بل كان يظهر في مظاهر الاعتزاز باللغة والثقافة وفي الشعور بالمسؤولية نحو الاسلام .

وفي الفصل الثالث، عرض احوال السلطنة في القرن الثامن عشر بالمقارنة مع التحولات الجارية في أوروبا، ثم تناول أوضاع مصر وبلاد الشام وبخاصة محاولة محمد علي باشا الاصلاحية بعد حملة نابليون بونابرت سنة ١٧٩٨، وما حملته من تأثيرات ثقافية غربية لم تلبث ان احدثت انعطافاً مهماً في تكوين حركة فكرية عربية حديثة تقوم على الاقتباس من المدنية الغربية مع المحافظة على روح الاسلام الحقيقية. فكان جيلها الأول الذي تحدث عنه حوراني بشيء من التفصيل في الفصل الرابع؛ يتمثل في رفاعة الطهطاوي، اول من حلّل فكرة الأمة[٤] المصرية والوطن[٥] المصري استناداً إلى اعتبارات اسلامية ؛ واول من أكّد ان لا فرق كبير[٦] بين مبادئ الشرع الاسلامي ومبادئ القانون الطبيعي التي ترتكز عليه قوانين اوروبا الحديثة . وفي خير الدين التونسي الذي حاول ان يثبت من خلال تجربته الفكرية والسياسية " ان السبيل[٧] الوحيد لتقوية الدول الاسلامية، انما هو في اقتباس الافكار والمؤسسات

عن اوروبا، واقناع المسلمين المحافظين بان ذلك ليس مخالفاً للشريعة، بل منسجماً مع روحها" . وفي بطرس البستاني العامل على نشر "الفكرة[٨] القائلة بان الشرق الادنى لا ينهض إلا بالاطلاع على فكر اوروبا الحديثة واكتشافاتها" من دون التقليد الاعمى الذي لا يميز بين الصالح[٩] والطالح؛ والداعي إلى الوحدة الوطنية بين ابناء البلد الواحد وهو عنده سوريا كلها، من خلال الاعتراف بان جميع الاديان هي واحدة في الاصل، وبان الحرية[١٠] الدينية والمساواة والاحترام المتبادل بين ابناء الاديان المختلفة هي السبيل الى ازدهار سوريا وتقدمها من جديد .

اذا كان الجيل الاول قد شغلته قضية الانحطاط الداخلي في السلطنة وطرق مواجهتها؛ فان المفكرين النهضويين اللاحقين عليه، أضافوا إليها مقاومة[١١] الخطر الخارجي المتمثل في السيطرة الاستعمارية على الولايات العربية. وفي هذا الصدد، اورد حوراني في الفصل الخامس ان جمال الدين الافغاني،

قضى الشطر الاكبر من حياتة يدافع[١٢] عن البلدان الاسلامية المهددة بخطر التوسع الاوروبي ويدعو الى وحدتها، درءاً له. كما آمن بامكانية خلق[١٣] مدنية انسانية مزدهرة على الطريقة الاوروبية، إذا ما تحققت تلك الوحدة وعادت الجماعة الى الاسلام[١٤] الحقيقي غير المتعارض مع جوهر العقلانية الغربية. وفي فصله السادس يعتبر المؤلف ان ما بدأه الافغاني تابعه الشيخ محمد عبده إذ اكّد على عدم[١٥] الرجوع إلى الماضي وتوقيف مجرى التطور الذي انطلق مع محمد علي باشا . فطالب بالتغيير وقبول المدنية الحديثة ومؤسساتها لكنه ربط هذا التغيير بمبادئ الاسلام من خلال البرهنة على ان "التغيير[١٦] المنشود ليس مما يجيزه الاسلام فحسب، انما هو من مستلزماته الضرورية اذا ما فهم على حقيقته التي تمكنه من ان يشكل المبدأ الصالح للتغيير والرقابة السليمة عليه" . وفي إثر مواقف الافغاني وعبده، عما يجب ان يأخذه العرب والمسلمون من الغرب لاحياء مجتمعهم؛ دخل حوراني في

الفصل السابع في عرض للعلاقة بين الاسلام والمدنية الحديثة، في شكلها التوفيقي بين حقيقة[١٧] الاسلام ومفاهيم الفكر الحديث، والمتمثل في آراء وافكار كل من محمد فريد وجدي ومصطفى عبد الرازق وقاسم امين؛ وفي شكلها العلماني الذي يبقى الاسلام فيه محترماً، لكنه لا يكون الموجه[١٨] للقانون والسياسة؛ والمعبر عنه فيما دعا[١٩] إليه احمد لطفي السيد ضمناً وعلي عبد الرازق علناً[٢٠]، وهو تبني مبادئ سياسة اخرى غير مبادئ الاسلام في بناء الدولة في مصر أو في سواها من البلدان العربية ..

وشغل حوراني فصله التاسع[*] بآراء مفكر اصلاحي آخر،هو رشيد رضا الذي كانت نظرته[٢١] الى الاسلام اجمالاً، نظرة الافغاني وعبده وان تمايز عن استاذه الشيخ في بعض دقائق الأمور والقضايا. وفي معرض موقفه من العلاقة بين الاسلام والمدنية الحديثة؛يرى رضا انه من الضروري[٢٢]

للاسلام ان يتحدى العالم الجديد، وان يقبل بالمدنية الجديدة وبعلوم الغرب وفنونه التقنية بالمقدار الكافي لاستعادة قوته، وانه أمام حاجته هذه لا بد للشرائع من ان تتغير وان لا تقتصر على تعديل المذاهب الاربعة القائمة، بل ينبغي العمل على انشاء مذهب واحد جديد يخرجه العلماء في كتاب قائم على القرآن والحديث، ومنسجم في الوقت نفسه مع روح العصر الحديث. وانتقل المؤلف في الفصل العاشر الى عرض الاتجاه العلماني من خلال اثنين من ابرز اعلامه، هما : شبلي الشميل وفرح انطون. والاثنان، كما هو معلوم، يدعوان الى فصل(٢٣) الدين عن الحياة السياسية او الفصل بين السلطة(٢٤) الزمنية والسلطة الروحية؛ اذ لا سبيل حقيقياً في نظرهما؛ الى التقدم والنهوض من دون تحقيق هذه الدعوة التي تكفل إقامة دولة مدنية تقوم على الحرية والمساواة بين جميع ابناء الامة ..

وبسط حوراني في الفصل الثاني عشر طائفة من افكار طه حسين. ومن هذه الافكار، ان الأديب المصري آمن "بوجود

امة[٢٥] مصرية تشتمل على جميع من يقطنون ارض مصر ويعتبرونها وطناً لهم، ورأى ان الدين يكتسب قيمته الاجتماعية مما يقدمه لفكرة الوطنية من محتوى ولوحدة الامة من قوة" . اما بالنسبة إلى موقفه من الاصلاح، فانه كان يعتقد بان تقدم مصر ونهوضها يرتبطان بصيرورتها جزءاً من اوروبا من اجل ان تصبح جزءاً من العالم الحديث. فكان عليها برأيه ان تسير سيرة[٢٦] الاوروبيين في كل شيء وتسلك طريقهم لتكون لهم نداً وشريكاً حضارياً لهم في آن .

- **غنى التوثيق يحجب إشكالية الموثّق .**

أظهر عرضنا السابق وان جاء على تكثيف بان المؤلف لم يستثمر كفاية الاسئلة التي طرحها في مقدمة كتابه؛ اذ عوضاً من ان يستفيد مما لدى اسئلته من طابع اشكالي يحولها الى ناظم منهجي في معالجة موضوعه؛ اكتفى بما تحمله من ابعاد خبرية تجلت في متن بحثه في تضخيم

السرد والوصف والتراجم على حساب الاستخلاص والاستنتاج؛ او بمعنى آخر، عبّرت عن نفسها في تضخيم المعطى على حساب التعليل والتفسير؛ الامر الذي يشرح عودة حوراني في ثلاثة من فصوله الى التاريخ، قبل ان يتناول آراء الجيل الاول من مفكري عصر النهضة . كما يشرح إغراقه احياناً في الوصف فيما ليس ضرورياً وصفه . واكثر ما تبدى ذلك في الفصلين الثاني " الامبراطورية العثمانية" والثالث "الانطباع الاول عن أوروبا"؛ فضلاً عن أنه افرد حيزاً خاصاً للسير الذاتية للاعلام النهضويين من دون ان يبيّن تأثيرها الفعلي في طروحات كل منهم بالنسبة لموقفه من المشكلات العامة للنهضة .

كلّ ذلك ، مع أهميته ، لم يحُل حوراني بالطبع من أن يستعرض بعض الأجوبة[٢٧] التي قدمها مفكرو النهضة عن الاسئلة المطروحة عليهم . وفي مضمار الردود ، كانت إجابات الفكر الديني الاصلاحي تتراكز عند نقطة مشتركة، وهي ان

هناك إمكانية لبناء مدنية مزدهرة على الطريقة الاوروبية في البلاد العربية إذا ما ارتبطت بمبادئ الاسلام وعادت الجماعة إلى جوهره الحقيقي غير المتعارض مع جوهر العقلانية الغربية الحديثة . وكان التيار العلماني يجيب : ان السبيل إلى نهوض العرب وتقدمهم يقوم على تبني مبادئ سياسية غير مبادئ الاسلام في بناء الدولة الحديثة . أو بمعنى آخر، فصل الدين عن الحياة السياسية لبناء دولة مدنية تؤمن الحرية والمساواة لجميع أبناء الأمة ..

ينطوي ما تقدم من أجوبة على بعد أساسي وسَم الفكر النهضوي في مساره الاجمالي، وهو التوفيق بين ضرورة الاقتباس عن المدنية الغربية الحديثة والحدود الملائمة له استناداً إلى مبادئ الاسلام الشرعية والخلقية . وفي الواقع، لقد قام حوراني بتظهير الفكر التوفيقي ليس فقط عند التيار الديني الاصلاحي؛ بل أيضاً عند التيار الليبرالي العلماني حين تحدث عن موقف كل من قاسم أمين(٢٨) واحمد لطفي السيد

وعلي عبد الرزاق ازاء علاقة الدين بالدولة . لكنه بالمقابل لم يضبط الطابع الاشكالي لهذا الفكر من زاوية سوسيولوجية، أي أنه لم يربطه كما ينبغي بأسئلته في المقدمة من أجل أن يوظف المعطى التاريخي والمجتمعي في بحثه للتعرف إلى مصدر اشكاليته الحقيقية . فكان ان غلّب مصدرها الفكري عندما ارجعه فقط إلى المواءمة بين فكرين : الغربي الحديث والاسلامي التقليدي . وليس ادلّ على ما نذهب إليه، مما ردّده حوراني في أكثر من موضع في كتابه عن توتر[٢٩] فكري وعن ازدواجية[٣٠] فكرية كانا يلمّان بتفكير بعض[*] اعلام النهضة البارزين، ومما جعله يختصر فصله الأخير بالفكر القومي وحده وبالاطلالة على الحركات الفكرية في المغرب العربي. فبدت خاتمته كأنها غير وثيقة الصلة بما سبقها، ليس فقط من ناحيتها هذه،بل لكونها خلت من استخلاصات ونتائج مرتبطة بالمسار البحثي العام والملائمة للجهد الاكاديمي المميّز والمبذول لاعداده.

لقد قدّم حوراني نموذجاً بحثياً يذخر بغنى التوثيق وتنوعه . لكنه لم يوظفه كما هو مطلوب في مقاربة حشدت في كل فصل من فصولها حجماً كبيراً من المعطيات المجتمعية، وافتقرت إلى رصد حقيقي لاشكالية الفكر النهضوي العربي من منظور سوسيولوجي له أن يبلورها بصورة أفضل ...

٢ـ يحدد د. فهمي جدعان في مقدمة بحثه "أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث"، الموضوع الذي يتناوله، في قضية الترقي والتقدم كما تبلورت في "أعمال[٣١] المفكرين العرب تجسيداً لوجود وعي ذاتي أصيل وفاعل في التاريخ " . وقد انطلق في عمله من اعتقاد بعدم حدوث "قطيعة[٣٢] كاملة بين الفكر[٥] العربي الحديث وأصوله" . ومن ان الطرح الصحيح للقضية يكمن في القول : ان هواجس هذا الفكر "ظلت[٣٣] مطلة باستمرار على وجوه الفكر الكلاسيكية المختلفة". أو بمعنى آخر، يكمن في القول: اننا لا نستطيع ان نفهم الفكر العربي الحديث إلا اذا استوعبنا مبادئ

الفكر العربي السلفي ومقوماته، مما جعله يحقّب المراحل الثقافية التي مر بها التاريخ العربي الاسلامي إلى عصرنا الراهن، إلى اربع(*) مراحل اساسية، ويعتبر "ان الازمنة[٣٤] الحديثة العربية، تبدأ مع ابن خلدون بالذات لا مع مدافع نابليون التي يقال عادة انها ايقظت مصر والعالم العربي من السبات العميق الذي كان يلفهما". فابن خلدون هو الذي وضع برأيه نهايةً او حداً لحالة الانحطاط الفكري والحضاري بفضل وعيْه لها وبحثه العلمي عن اسبابها الواقعية؛ كما مثّل بداية اليقظة والنهضة بسبب هذا الوعي الذي شغل المفكرين من بعده "والذي[٣٥] ساهم في تطويره وتنميته إلى جانب عمل ابن خلدون، الواقعة الثقافية الضخمة التي رافقت استعمار الغرب للشرق، وهي واقعة الاتصال بالمدنية الغربية لجهة ما خلّفته من توتر ثقافي وعقلي ومن صراع ما زال فيه البحث عن الذات وتحديد الهوية، الشاغل الاكبر إلى أيامنا الراهنة " .

وعلى أساس هذا التحقيب ضبط الباحث ما عناه بالنسبة للفظة مفكري الاسلام ولمفهوم التقدّم(*)، ثم كانت له عودة إلى الفكر العربي الاسلامي الكلاسيكي، حيث تناوله في الفصل الاول تحت عنوان " ميتافيزيقا(٣٦) التقدم" ، وتوصل إلى نتيجة تفيد، بأنه من العسف ان نتصور تاريخ هذا الفكر"مسوداً(٣٧) بالفكر التاريخي التراجعي اليائس من تحقيق أي تقدم إن على مستوى الانسان أو على مستوى الكون او على مستوى التاريخ" . لكنه مع ذلك نراه يعترف بان "الافكار(٣٨) التي حفلت بمعاني الامل والتفاؤل والرجاء لم تقدّر لها السيادة او الانتشار الواسع في المجتمع، لان تيار الحياة السياسية والاجتماعية كان اكثر طغياناً منها واجسم، ولانها ارتبطت في نهاية المطاف بنخبة ضيقة جداً، معزولة أو شبه معزولة اجتماعياً، وغير مرغوب فيها على وجه العموم ".

وقاربه في الفصل الثاني بعنوان: "الحقيقة(٣٩) والتاريخ". وخلص إلى القول: "ان تجربتي(٤٠) الماوردي وابن خلدون

تظلان اكثر التجارب السلفية دلالة من حيث الحقيقة أو المذهب من وجه، ومن حيث المنهج وطريق النظر من وجه آخر. فتصور الماوردي لفعالية الانسان الحاضرة والمقبلة على الارض، هو اكثر التصورات الاسلامية السلفية امتداداً في العصور العربية الاسلامية الحديثة، واكثرها رسوخاً في فكر الكتاب المسلمين المحدثين. وطريقة ابن خلدون في طرح المسألة العمرانية وفي الجري المستمر وراء تحديد علل الانحطاط وبالتالي علل التقدم تستقطب كل الجهود التي بذلها المحدثون وتقع في مركز القلب منها" .

وانتقل د. جدعان في ضوء تحقيبه، الى الفصل الثالث " الدخول في الازمنة الحديثة". فرجع بتحديد الاخيرة الى اكثر من محطة(*). لكنه رأى ان بدايتها الحقة تتمثل في الاهتمام الفعلي بالعلوم الحديثة الذي بدأ سنة ١٨٠٥ مع " ذاك(٤١) الحاكم الامي، محمد علي باشا بارسال البعثات العلمية الى

الديار الاوروبية والى فرنسا بالذات لتحصيل علومها والعودة بها الى أرض الوطن " .

وفي إثر ذلك، اخذ الباحث يتناول اراء وافكار اعلام الفكر النهضوي العربي، وبخاصة طروحاتهم المتعلقة بقضية التمدن والتقدم؛ وهي القضية الأولى التي فرضت نفسها على هؤلاء بفعل الهوة الآخذة في الاتساع بين امتهم وامة "الافرنج" مع بداية الازمنة الحديثة .

بدأ جدعان بعرض اراء الطهطاوي وافكاره. وقد وجد ان محصلتها تتلخّص في مطالبة الاخير "بيقظة(٤٢) علمية وصناعية وسلطانية من أجل الوصول الى حالة من القوة والبأس والمنعة، تتخطى بها البلاد ما هي عليه من تدنٍ وتدلٍ" . فالبلاد الاسلامية باتت بأمس الحاجة الى البلاد الغربية في "كسب(٤٣) ما لا تعرفه"، مما يوجب على أهل العلم ان يحثوا جميع الناس على الاشتغال بالعلوم والفنون والصنائع النافعة؛ إذ إن العلوم هذه هي التي تقود الى التمدن . هنا يورد جدعان

ان مفهوم التمدن عند الطهطاوي يقوم على اصليْن : الأول، معنوي : و"هو[٤٤] التمدن في الاخلاق والعوائد والآداب، او التمدن في الدين والشريعة وبه تتميز الملة المتمدنة عن غيرها باسم دينها وجنسها . والثاني، تمدن مادي: وهو التقدم في المنافع العمومية، التي تعرف بأحد معانيها(*)، بأنها من الأعمال المساعدة على تكثير الغنى والثروة وتحصيل السعادة البشرية، فتعم التشغيلات الثلاثة: الزراعية والتجارية والصناعية وتقديمها . فتكون مجموع فضائل المنافع العمومية وكثرة التصرف والتوسيع في دائرتها" ؛ مما يفضي إلى نفع صرف لرفاهية العباد وعمارة البلاد .

وتناول د. جدعان اراء خير الدين التونسي . فرأى ان موقفه كان اكثر نضجاً من موقف الطهطاوي و"اقرب[٤٥] الى المحيط العربي الاسلامي كما تصوره ابن خلدون، واكثر عزماً بازاء سيطرة الثقافة الاجنبية واعتباراتها الفلسفية والاخلاقية". فخير الدين ربط بين التقدم والعدل والحرية مضيفاً إلى عناصر

التقدم المادية عنصراً جديداً هو "التنظيمات[٤٦] الدنيوية" او التنظيمات السياسية الحديثة ؛ إذ إن مشروعه تصدّى "لثلاث[٤٧] مشاكل اساسية قدّم لها حلولاً مناسبة : مشكلة تقدّم اوروبا وضرورة الأخذ عنها ومشكلة نظام الحكم المطلق الاستبدادي وضرورة ان يستبدل به نظام مقيد بالشرع والقانون والعدل، ومشكلة التخلف والانهيار العمراني وضرورة الخروج منه ببناء نظام عصري تكون فيه الحرية شرطاً لازدهار الاقتصاد والعمران". وهذا ما عنى لدى الباحث ان التونسي جمع بين "الاصالة[٤٨] والحداثة وبين الاسلام وابن خلدون والماوردي من ناحية، ومنجزات العصور الحديثة من ناحية اخرى"؛ وانه اعطى الاسلام وجهاً اكثر حيوية وفعالية وقدرة على التقدم .

واذا كان خير الدين قد اولى اهتماماً ملحوظاً بالتقدم من خلال ربطه بالتنظيمات الادارية والسياسية والعسكرية، ولم يولِ الاهتمام الكافي بمشاكل قطاعات واسعة من الأمة وبدورها

في عملية التقدم؛ فان هذه المهمة غدت منوطة في نظر جدعان بجمال الدين الافغاني الذي بدأها بتشخيص الداء في الدول الاسلامية، وادرك انه يعود الى "انقسام[٤٩] اهليها وتشتّت ارائهم واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف" ؛ ثم اخذ في ضوء ذلك يبحث عن العلاج الناجع لشفاء الأمة مما وصلت اليه من انحطاط وتأخر بليغيْن . فوجد انه يتمثّل في رجوعها إلى " قواعد[٥٠] دينها والأخذ باحكامه على ما كان في بدايته"؛ إذ ما إن يجعل المسلمون اصول دينهم الحقة نصب اعينهم، حتى يضعوا اقدامهم على طريق النجاح، ولا "يعجزهم[٥١] حينذاك ان يبلغوا في سيرهم منتهى الكمال الانساني" .

حول هذه النقطة يؤكد د. جدعان، بان الافغاني اعتقد ان للدين دوراً بديهياً في التقدم، وفي بناء النظام المجتمعي، وبان "التمدن[٥٢] الحقيقي مكافئ تماماً لذاك الدور، وان السعادة الحقيقية للانسان في حياته على الأرض، لا يجوز ان تُلتمس

إلا في الدين الخالص الذي هو الاسلام" . هنا يعتبر الباحث ان جمال الدين اسبغ على التمدن "بعداً[٥٣] اخلاقياً انسانياً اذا تجرّد عنه يتعرّى عن قيمته ويفقد صورته ليتحد بصورة التوحش والتأخر"، مما عنى بالنسبة إليه، ان الغرب لا يتقدم على الشرق بدرجة التمدن الحقيقي التي احرزها انما فقط بقوته وآلاته وعدته المادية ..

وجدت مواقف الافغاني من قضية التقدم تأطيرها الفقهي في الفصل الرابع "التوحيد المحرّر" على يد احد مريديه، الشيخ محمد عبده مؤلف رسالة التوحيد ابرز الكتب الكلامية الحديثة .

وقد رأى د. جدعان ان عبده ضمّن التوحيد جملة معاني منها: " الرد[٥٤] المستمر الى الله .. واجتثاث جذور الفتنة بكل صورها واشكالها. رد الحرية الى الانسان واطلاق ارادته من القيود سواء تمثلت في الرؤساء الدينيين والكهنة اوفي القوى الخفية التي يمكن ان يتوهم انها حالّة مثلاً في القبور او

الاحجار أو الاشجار أو الكواكب أو في المحتالين والدجّالين. الحرب على التقليد واختلاع أصوله الراسخة وتحرير العقل وتطهيره من سلطة الاباء والاجداد، ومن الاوهام الفاسدة والعقائد الخرافية والارتفاع بالانسان الى اسمى مراتب الكرامة. رد الكثرة الى الوحدة والتنابذ والفرقة والتخالف ، الى الاتحاد والالفة والتجمع " .

وهكذا ، لا يمكن ان يكون الجمود من طبيعة الاسلام حسبما تأوّل الباحث هذه المعاني، أو ان يكون الانحطاط بأي حال من الاحوال من طبيعة الاعتقاد الديني الاسلامي نفسه، بل على العكس، إن أصول العقيدة لا يمكن ان تكون إلا " حافزاً[٥٥] على التمدن والتقدم كما كان الحال في بدايات الاسلام حين كانت المعتقدات سليمة وصحيحة"؛ ثم استعرض د. جدعان تحليل عبده لأسباب[٥٦] الجمود والانحطاط الحقيقية . فاستنتج ان الثورة على الجمود والتقليد التي دعا اليها الأخير، شكّلت اعظم اسهام في تاريخ الاسلام الحديث .

لكنه اخذ على الشيخ عدم اهتمامه الكافي بمشكلة العلم الحديث الذي غزا به الغرب الاسلام، "لا في[٥٧] صورة منجزات مادية جزئية وفعّالة فحسب، بل ايضاً في صورة نظريات علمية تبعث على تعديل او تغيير انماط التفكير وطرائق النظر لدى اولئك الذين تغزو هذه النظريات عقولهم" .

وفي الفصل الخامس " دروب الفعل"، عرض الباحث اراء محمد رشيد الاصلاحية، وبخاصة ما ارتبط منها بدعوته الى "الوحدة[٥٨] الاسلامية"؛ ثم استخلص ان التقدم والانحطاط يخضعان في نظر رضا، لقوانين طبيعية ذاتية في الامم ولا يرتدان الى مجرد الانتماء الى الدين؛ إذ لا يكفي ابداً من أجل تقدم الأمة من جديد الاحتجاج مثلاً بما ورد في القرآن " ان الأرض يرثها عبادي الصالحون، بصورة يتوهم معها بعض المسلمين " كأن[٥٩] في الدين الاسلامي سراً روحانياً غير معقول يمدهم من خلاله بالنصر والقوة ويعطيهم الغلب والخوارق والكرامات" . فالظلم والصلاح يشكلان قانونيْ الترقي

والانحطاط. والصلاح يعني عمارة الأرض وادارتها ومبدأ ذلك هو نشر التربية والتعليم .

وتوقف د. جدعان عند " قصة[٦٠] التغريب في العالم العربي" وبخاصة في مرحلة ما بين الحربيْن. فردّ قضاياها الى ثلاثة مفاهيم او مواقف رئيسة : أولها : التغريب بالمعنى الضيق للكلمة، " أي بمعنى[٦١] نبذ الشرق والعرب والاسلام واللحاق مباشرة بالمدنية الغربية بكل حسناتها وسيئاتها" . وابرز من مثّل هذا الاتجاه: طه حسين وسلامه موسى واحمد لطفي السيد. وهم ممّن ارتبط لديهم مفهوم التغريب بمفهوم القومية المصرية او الفرعونية الضيق المعادي صراحة لكل انتماء عربي واسلامي. ثانيها : الليبرالية التي تحرّر العقول من كل سلطة عقلية سابقة،وتجعلها تنظر الى "موضوعات[٦٢] المعرفة والمجتمع والانسان، نظرة عقلية متفردة ومدعومة بالفكر الوضعي الخالص" .

ثالثها: العلمنة وقد تبلورت في الدعوة الصريحة الى "تأسيس[٦٣] الدستور على القانون الوضعي، والدولة على قواعد عصرية غربية ليس للدين الاسلامي أي دور فيها" . أو بلغة اخرى، الدعوة الى فصل الدين عن الدولة التي نادى بها عدد من المفكرين النهضويين، من ابرزهم: على عبد الرزاق وشبلي الشميل وفرح انطون .

وبعد هذه الوقفة، رأى د. جدعان، ان الفكر التغريبي يفتقد الى التوازن لسببيْن: " فهو[٦٤] إما ان يكون نتيجة لهزيمة نفسية ثقافية ولّدتها الهزيمة السياسية (للامة)، أي ان المغلوب يميل دوماً الى تقليد الغالب بحسب رأي ابن خلدون؛ وإما ان تجربة المفكرين التغريبيين كانت كاملة من وجه وناقصة من الوجه الآخر" . انها كاملة من حيث إن هؤلاء عانوا بشكل عميق حالة الانحطاط في المدنية العربية. فكان من الطبيعي برأيه ان ينفروا منها . وهي ناقصة من حيث إن اتصالهم بالمدنية الغربية لم يكن إلاّ لفترة قصيرة ، وفي حدود ضيقة لم

تكفِ لتعريفهم الى جميع وجوه هذه المدنية، فضلاً عن انهم قد عَرفوها في أوج تقدّمها وانجازاتها ...

وانتقل الباحث الى الفصل السادس "القيم"، وهو الفصل الاخير من عمله البحثي. فتناول في احدى نقاطه افكار قاسم امين "النسوية". وقد ميّز بينَ مرحلتيْن مرّت بهما تجربة الاخير في مجال منافحته عن قضية المرأة. المرحلة الأولى: وتمثلت في كتابه الأول "تحرير المرأة"، حيث اكّد فيه صاحبه على "التلازم[٦٥] بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة، وعلى ان الشرع الاسلامي، سبق كل شريعه سواه في تقرير مساواة المرأة للرجل. فأعلن حريتها واستقلالها يوم كانت في حضيض الانحطاط عند جميع الأمم"؛ ثم نظر في الاسباب الحقيقية لانحطاط المرأة. فوجد انها تعود لسببيْن: "الأول[٦٦]: تغلُّب اخلاق الامم التي انتشر فيها الاسلام وعوائدها واوهامها على هذا الدين الجميل. والثاني: الاستبداد السياسي الذي انعكس بوجه خاص في مظهريْن اجتماعييْن : نقص تربية النساء

ورسوخ عادة الحجاب؛ مما أدى في نهاية المطاف الى تدهور "وضع المرأة الاجتماعي بصورة مروعة " .

المرحلة الثانية: ودخلها امين مع كتابه الثاني "المرأة الجديدة" ، وفيها هجر اراءه السابقة وانقلب عليها. فأعلى من شأن المدنية الغربية. وانكر ان "تكون[٦٧] المدنية الاسلامية نموذج الكمال البشري، على ما أورده جدعان، مقللاً من شأن اسهاماتها الانسانية" . وهذا ما دفعه الى ربط قضية المرأة بموقفه الجديد من المدنية الغربية . فكان من غير المستغرب اذّاك ان ينقض استبداد الرجل بالمرأة، ويصف الحجاب بالسجن ويجد فيه عامل سلب لحريتها، وان يدعو بالتالي الى تمزيقه ومحو آثاره النفسية والمجتمعية في صفوف النساء .

نظر د. جدعان في آراء امين الجديدة. فوجده قد وقع بصورة سريعة في "اشكالية التقدم[٦٨] البرجوازية الغربية" . فالمرحلة الأولى والقصيرة التي مرّ بها مؤلف تحرير المرأة، انطوت برأي الباحث، على معظم عناصر نظرية التقدم؛ بيد

انه في مرحلة "المرأة الجديدة"، "ربط[٦٩] المدنيات كلها بحركة المدنية الغربية ومسارها، بسبب ايمانه بواقعة التقدم التنويري على طريقة فلاسفة التقدم الاوائل وبخاصة كوندورسيه"، مما جعل آراءه وأفكاره التنويرية تنطوي في نظر جدعان، على خطر صريح يتمثل في وضع حدٍّ للبعد التاريخي العربي - الاسلامي؛ وفي إدخال المرأة المسلمة في متاهة يصعب التعرف الى نهايتها..

- **ميتافيزيقا التقدم تنتهي الى النصيحة .**

أخذ د. جدعان، على ما ورد في الصفحات السابقة، بنظرة منهجية تفيد بان الفكر العربي الحديث، لم يشهد قطيعة كاملة مع أصوله ومبادئه الراسخة في الفكر العربي السلفي[*] أو الكلاسيكي. ولقد اتاحت له هذه النظرة، ان يحقّب التاريخ العربي - الاسلامي الى أربع مراحل، معتبراً ان مرحلة الازمنة العربية الحديثة تبدأ مع ابن خلدون لا مع مدافع نابليون

بونابرت بخلاف ما درج عليه التأريخ لبداية النهضة العربية . فابن خلدون هو من مثّل في نظره بداية اليقظة والنهضة بفضل وعيه لحالة الانحطاط الفكري والحضاري في البلاد الاسلامية. وهو الوعي الذي شغل المفكرين العرب المحدثين من بعده؛ ثم ساهمت واقعة الاتصال الثقافي بالمدنية الغربية في تطويره وتنميته .

في ضوء ذلك كان من الطبيعي ان يفتش د. جدعان عمّا يقابل مفهوم التقدم من استخدامات[٧٠] اصطلاحية لدى هؤلاء، وان يؤطر اتجاهه بجوهر ميتافيزيقي يقوم على اعتبار "ان[٧١] الاسلام نهاية حركة في الوجود وفي الفعل متقدمة الى الامام وهو ايضاً وبنفس القدْر حركة راجعة الى البداية او إلى الأصل" . كما كان من الطبيعي ان يرسم طبيعته بمبدأ متعالٍ أو مفارق يحكم ثنائية العلاقة بين الحقيقة[*] والتاريخ. وان يركز بالتالي على عدد من مفكري العرب الكلاسيكيين[*] وبخاصة اولئك الذين تركوا تأثيراتهم في طروحات المفكرين

المحدثين سواء على صعيد فهمهم للاسلام ام على مستوى مقارباتهم لمفهوم التقدم وطبيعته ...

كذا، تكون نظرة الباحث المنهجية قد حدّدت المصدر المعرفي لمفهوم التقدم في تجربة الفكر العربي ـ الاسلامي الحديث؛ في جوهر الاسلام وحقيقته المتعالية من حيث كونه غاية الكمال الانساني. كما حدّدت أصوله النظرية في مبادئ الفكر العربي السلفي أو الكلاسيكي بوصفه تعبيراً عن تجربة تاريخية حية وخاصة . وبمعنى آخر ، إن الباحث ضبط مفهوم التقدم على قاعدة خصوصية حقله النظري والتاريخي، ثم أضاف اليه عناصر جديدة متأتية عن واقعة الاتصال الثقافي بالمدنية الغربية .

ما يجدر التوقف عنده إزاء النظرة اعلاه، ان صاحبها لم يتناول اسباب عدم حدوث قطيعة كاملة بين الفكر العربي الاسلامي الحديث وبين أصوله ومبادئه السلفية، كأنه ينطلق

من بداهة لا تحتاج إلى تعليل أو تفسير؛ أو من موقف مسبق قاطع في يقينه أو صدقه المعرفي والتاريخي .

فاذا كان الامر كذلك ، فما هي هذه البداهة التي ينطلق منها؟ وما هي تأثيراتها في مفهومي التقدم والنهوض ؟ ثم كيف ننظر الى الاسباب الحقيقية لعدم حدوث القطيعة الفكرية المذكورة؟..

الواقع ان د. جدعان او غيره ممّن يؤمن بان مصدر المعرفة يكمن في حقيقة متعالية ومفارقة هي الوحي الالهي، لا يملك إلا ان يسلّم بهذا المصدر، ويأخذ باحكامه سبيلاً الى بلوغ الكمال الانساني . وهو حين يسلّم بذلك، يكون المصدر الإلهي للمعرفة هو نفسه البداهة التي لا يرقى اليها الشك أو السؤال . حالئذٍ، يصبح ايمان الباحث راسخاً، سواء صرّح بهِ ام لم يصرّح، بان المعرفي الإلهي هو الذي يَقطع ولا يُقطع، يَجّب ولا يُجّب . وهو الذي قطع لمرة واحدة في زمن التبليغ (الاسلام جبّ ما قبله)، ولا يمكن للمعرفي بعدِه، أي بعد توقف الوحي

وانقطاعه؛ ان يقطع أو ان يَجّب ما هو إلهي في مصدره المعرفي أكان في النص ام في التأويل الفقهي ...

هذه هي البداهة التي حكمت نظرة الباحث الى مفهوم القطيعة والى علاقة الفكر بالتاريخ. فالفكر في منطق هذه العلاقة، يتحرك بين حدّين : البداية او النموذج الاصلي؛ والغاية أو التقدم نحو تحقيق النموذج نفسه . وهو حين ينزع في حركته باتجاه التقدم، لا يتفلت ابداً من محاكاة نموذجه. أما اذا اعاقتها ظروف الزمان والمكان، أي مجريات التاريخ؛ فانه يتحرك اثناءها إما لتبرير الظروف صوناً لوحدة الجماعة. فينحرف عن التقدم. وإما للعودة الى البداية، وحينذاك يسم التاريخ بالانحراف. واذا ما وازن الفكر بين البداية والتاريخ أو بلغة اهل الفقه والفلسفة؛ "اذا ما اقيم التوافق بين النقل والعقل" ؛ يبقى التقدم عالقاً أو متأرجحاً بين استعصائين : بين نقل أو نص هو من طبيعة متعالية، وبين عقل لا ينبني في مسار تاريخي يحوّله إلى مصدر(*) للمعرفة ..

من هنا يغدو واضحاً في ظنّنا لماذا لم يتناول د. جدعان اسباب عدم القطيعة الكاملة بين الفكر العربي الحديث وبين أصوله السلفية . ولماذا ضبط اتجاه التقدم بحركة متقدمة الى الامام، وبالقدْر نفسه بحركة راجعة الى البداية او الاصل . مثلما يغدو واضحاً، ما قصده من ان بحثه في قضية الترقي والتقدم كما تبلورت في اعمال اكثر المفكرين العرب "يأتي تجسيداً لوجود وعي ذاتي اصيل وفاعل في التاريخ" وهو بالتأكيد يجد جذوره في العصر السلفي او الكلاسيكي، كأنما لهذا الوعي سلطان على التاريخ واتجاهات تطوره؛ مما يعني بصورة أو بأخرى ان الفكر العربي عامة مقدّرٌ عليه تبعاً لمنطق الباحث؛ ان يتقدم ويتطور في ظل محاكاة دائمة مع اصوله ومبادئه . وهو الامر الذي يخالفه منطق الفكر والتاريخ معاً ..

وفي السياق نفسه، تُفسّر ايضاً ابعاد ربطه بين طروحات اعلام الفكر الديني الاصلاحي الذين وثّقنا اراءهم في التمدن والتقدم، وبين اصولها السلفية وبخاصة اراء الماوردي وابن

خلدون. فالدكتور جدعان، اجرى هذا الربط ليؤكد على خصوصية المبادئ والاصول الفكرية التي تتأسس عليها قضية التقدم في منظور الاسلام؛ وعلى خصوصية التجربة التاريخية في البلدان العربية والاسلامية. ولقد تجلى ذلك في حرصه المستمر على تأويل مواقف مفكري الاسلام المحدثين، لجهة ان الغرب لا يتقدم على الشرق من حيث درجة التمدن الحقيقي؛ انما فقط من حيث قوته وآلاته المادية. كما تجلى في موقفه القيمي(*) من اتجاه التغريب، وفي اعتباره ان قاسم امين قارب في كتابه الاول "تحرير المرأة"، معظم عناصر نظرية التقدم . فكان برأيه متوازناً لأنه انطلق من الاصول الفكرية الاسلامية . بينما رآه قد وقع في اشكالية التقدم البرجوازية في كتابه الثاني "المرأة الجديدة". فانزلق في نظره الى عدم التوازن كسائر المفكرين التغريبيين؛ بسبب ايمانه بمفهوم التقدم التنويري(*) ذي الاصول الغربية . ولعل هذا، ما يكشف في اعتقادنا اعتراض د. جدعان على الاشكالية المذكورة . فالتقدم

التنويري من حيث كونه اساساً لها؛ ذو اتجاه خطي، تصاعدي لبلوغ حضارة انسانية تقوم على سيادة العقل ومبادئ العقلانية . والعقلانية التنويرية تعتبر ان الانسان ـ الفرد هو سيد نفسه ومصيره، وتدعو الى تنظيم مجتمعي على اسس ومبادئ علمية، وتأخذ بمقولة؛ ان العقل هو مصدر المعرفة ومبدأ النظر في قضايا المجتمع والكون والانسان. ولطالما كانت العقلانية كذلك؛ فهي ولا شك تختلف مع منْ يرى ان مصدر المعرفة مفارقٌ او متعالٍ؛ أي يقع في مكان او موضع ما خارج رأس الانسان، ومع منْ يرسم للعقل حدود فعله او حركته في نطاق احكام ومبادئ ليس هو مصدرها .

اذن، من يؤمن بمصدر مفارقٍ او متعالٍ للمعرفة، لا يملك ان يوافق على عقلانية ترى ان العقل يكون اكثر قيمة وفعالية، اذا ما بنى احكامه ومباده‌ه في مجرى التاريخ حيث المنطلق الحقيقي للتعرف الى مصادر المعرفة وبالتالي للنظر الى مفهوم القطيعة المعرفية ..

وما يجدر التوقف عنده ايضاً بالنسبة إلى المفهوم الاخير؛ هو اننا نتفق مع د. جدعان حول اعتقاده، بان قطيعة كاملة مع الاصول لم تحدث في الفكر العربي الحديث. لكننا نختلف مع نظرته الى اسبابها كما تبيّن آنفاً . ولا ضير هنا من ان نتناول اعتقاده من زاوية اخرى، لعلّها في الوقت نفسه تلقي الضوء على موقفنا بصورة افضل ..

ان عدم حدوث قطيعة بين الفكر العربي الحديث وبين اصوله ومبادئه السلفية، لا يعود الى اسباب فكرية، انما يرجع الى غياب تحولات مجتمعية جذرية في البلدان العربية والاسلامية في العصر الحديث؛ تؤسّس لمسار تاريخي يختلف في طبيعته عما كان عليه قبل التحوّلات، ويهيء الشروط المادية لإحْداث القطيعة على صعيد علاقة الفكر مع اصوله ومبادئه السابقة، بحيث يكون مؤهلاً لبناء اصول ومبادئ جديدة . امّا وان هذه البلدان لم تشهد مع منتصف التاسع عشر تحولات جذرية في بناها المجتمعية؛ فان الفكر العربي -

الاسلامي الحديث لم يُحدث قطيعة(*) معرفية كاملة مع أصوله السلفية؛ بل بقي يتأرجح بين نموذج هو في نظره صالح لكل زمان ومكان؛ وتاريخ معيش يرى فيه الكثير من الانحرافات عن النموذج أو الاصل نفسه ...

وعلى الرغم مما تقدّم، يبقى ان نذكر ان د. جدعان اولى اهتماماً ملحوظاً للجوانب المجتمعية والتاريخية في مقاربة قضية التمدن والتقدم . فقد ابرزها في تحديد عناصر المفهوم بالاستناد الى اشكالية التقدم في الفكر الحديث بالاجمال. ولم يغفل تأثيرها في عدم الانتشار الواسع للافكار الداعية الى التقدم نحو الافضل؛ واحياناً في رسم الاطار العام لطروحات المفكرين. كما لم يُغفل دورها فيما توصل اليه من نتائج؛ حول مفهوم التوحيد[٧٢] الكلاسيكي ووظيفة الدين، وفيما خص نظرته الى تطور المبادئ التنويرية؛ ومطالبته مفكري الاسلام بالعدول عن توجهاتهم الجذرية والقبول بمركب تحتل فيه التطلعات القومية والمجتمعية اركاناً صميمية. ومن ثم بشأن تأكيده على

ان من واجب الذين يريدون تقدم العالم العربي ان يتعرفوا الى الواقع قبل اقتراح اية صيغة لتغييره؛ اذ ليس أسهل على الفكر من بناء النظريات والمنظومات؛ إلا ان الامر الاهم برأي جدعان، هو الوصول الى افكار ـ قوى تشكل صيغاً قابلة لان تستقطب بحيوية وفاعلية ممَن يجدون فيها مصالحهم الحقيقية .

لكن وفي المقابل ، لم يوظّف د. جدعان هذه الجوانب المعروضة في مواضع كثيرة من عمله الجدي والرصين؛ في النظر إلى التقدم من زاوية إشكالية تتعلق بالفكر النهضوي العربي عامة بحيث تسعُفه على سبر حقيقة التحولات المجتمعية التي شهدتها المجتمعات العربية مع بدايات النهضة، وتتيح له ان يحدّد الاسباب الفعلية لعدم القطيعة بين الفكر العربي ـ الاسلامي الحديث وبين اصوله ومبادئه السلفية؛ من اجل ان ينظر في قضية التقدم في ضوء حركة الانتظام التاريخي الناتجة من تلك التحولات . ومن ثم لكي يتمكن من تلمّس اسباب عدم

تحول الافكار الى افكار ـ قوى، تفصح عن انتظام تاريخي جديد ؛ وذلك عوض وقوعه في لغة النصائح او في الاكثار من الينبغيات في خاتمة بحثه ..

٣ـ يستهل د. وجيه كوثراني مؤلّفه ، "مشروع النهوض العربي أو ازمة الانتقال من الاجتماع السلطاني الى الاجتماع الوطني"، باسئلة محددة هي: "أي مشروع[٧٣]؟ وفي أي زمن؟ وماذا يمكن ان يحمله مشروع نهوض عربي جديد؟". وفي محاولة الرد عليها، يرى من المفيد استعادة التجربة التاريخية لهذا المشروع والتوقف عند ازمنته التاريخية . وقد امكنه ان يميّز ثلاثة[*] ازمنة: زمن التوفيق بين الليبرالية الغربية والاصلاحية الاسلامية ـ زمن الاشتراكية والقومية ـ زمن الصحوة الاسلامية. وكل واحد منها يحمل طابعاً غالباً من دون ان يلغي برأيه التداخل والتشابك بينها ..

في زمن التوفيق الممتد بين اواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، ابرز كوثراني جوابيْن عن التحدي الذي واجهه الشرق العربي والاسلامي، بفعل السيطرة الامبريالية عليه، وهما :

١- جواب أول "حمله[٧٤] ليبراليون علمانيون تماثلوا كلياً مع التجربة الليبرالية في الغرب، فدعوا الى قطيعة شبه كاملة مع الماضي الاسلامي المعيوش في حاضرهم، حالة استبداد سلطاني (عثماني) وقمع للحريات وانحطاط وترهل في المبادرة والعمل والعقلية" . وقد جاء هذا الجواب من داخل سياق تاريخي كان فيه المشروع الرأسمالي يقتحم "قطاعات[٧٥] الانتاج المحلي في الصناعة والحرفة والزراعة وعلاقات التبادل، وفي وقت كانت تشيع فيه الثورات الديمقراطية في بلدان اوروبا، وتتشكل من خلال مؤسسات التعليم الاجنبي الحديث وتعلّم اللغات الاجنبية؛ نخب تقرأ بشغف مؤلفات عصر الانوار وما تيسّر من كتب الاشتراكية وبعض العلوم الجديدة" . ويذكر كوثراني من

تلك النخب: فارس نمر ويعقوب صروف وفرح انطون وشبلي الشميل ولطفي السيد. و"جميعهم[٧٦] اكّدوا في نظره على الحل الليبرالي ـ الديمقراطي والتحديث المتماثل مع التجربة الغربية حرفياً حتى ان بعضهم كفارس نمر كان يدعو الى الاحتلال الاجنبي كطريق منقذ من الاستبداد الفردي السلطاني وكشرط لاقامة النظام الديمقراطي الجديد" .

هذا الجواب الذي صيغ من قبل هؤلاء الرواد في المراحل الأولى من السيطرة الامبريالية في الشرق العربي والاسلامي، لا يزال برأي كوثراني يجد "امتداده[٧٧] حتى الآن في المنهج والعقلية والسياسة؛ اذ رغم خيبة الامل التي اوقعتها السياسات الغربية بعد الحربيْن العالميتيْن الاولى والثانية وإقامة اسرائيل وسلسلة الحروب العدائية الموجهة ضد الشعوب العربية والاسلامية؛ فانه لا تزال ثمة جاذبية للفكر الليبرالي الغربي تشدُّ اليها العقول كمرجعية حضارية وكنموذج للدخول في زمن المعاصرة. وتبرّر ذلك النزوع وتفسّره؛ حال الاستبداد

والمآزق التنموية التي تعيشها باستمرار تجربة الدولة القطرية في الوطن العربي، والتي تعيد على خريطة مصغرة ، تجربة التنظيمات في الدولة العثمانية".

٢ـ جواب ثانٍ "قدّمه[٧٨] اسلاميون تنوعوا في فهمهم وتصورهم وتشخيصهم لامراض الشرق العربي والاسلامي، وتمايزوا فيما اقترحوا من حلول من خلال صور استيعابهم وتوليفهم بين مرجعيتيْن تاريختيْن حضاريتيْن : مرجعية التجربة الاوروبية ومرجعية التجربة التاريخية الاسلامية" . وعلى قاعدة التوليف والاستيعاب ، كانت اقتراحات الحلول لهؤلاء تشدّد، في نظر كوثراني، على مداخل ومحاور معينة ، هي :

أـ مدخل الثورة او إقناع الحاكم بالاصلاح: وهو ما اخذ به جمال الدين الافغاني "ومارسه[٧٩] في نصه ومقالته ورسالته، كما في مواقفه تجاه الحكام ، تحريضاً كما هي الحال في موقفه

من شاه ايران، او إقناعاً كما هي حال موقفه من السلطان العثماني" .

ب ـ مدخل إقامة الدولة الدستورية المرتكزة على مبدأ الشورى:

وهو ما شدّد عليه " المفكرون[٨٠] والفقهاء الدستوريون المطالبون بالحرية ودولة الوحدة او الجامعة الاسلامية . وهؤلاء اجتمعوا حول مبدأ، ان الديمقراطية البرلمانية ممثلة الأمة تساوي الشورى، وان صيغة اهل الحل والعقد تساوي صيغة البرلمان، وان الاستبداد السلطاني دخيل على الاسلام وان تستر خلف فقهاء وعمائم. فهو عند عبد الرحمن الكواكبي استبداد ديني يفوق في خطره الاستبداد السياسي،وهو عند رشيد رضا، انحراف في الفقه وتواطؤ بين السلطات والفقهاء الحشوية " .

وفي معرض التبرير الشرعي لهذه الدعوة ، تبدو لكوثراني إزدواجية المرجع الحضاري لها، في موقفين بارزين: الأول لرشيد رضا الذي يؤكد على دور كل من الاسلام[٨١] والحضارة الغربية في عملية الاصلاح المنشود. والثاني لكاظم الخراساني

الذي "يدعو[٨٢] الى اعتماد الصيغة الدستورية في الحكم والعمل السياسي... باعتبار ان الشوروية صنو للديمقراطية " .

ج - مدخل التعليم والتثقيف وبناء مؤسسات الخدمة الاجتماعية: وهو ما اخذ به الشيخ محمد عبده واعتبره مدخلاً اساسياً في "عملية[٨٣] المواجهة الحضارية انطلاقاً من معاناة انحطاط الواقع الاجتماعي والثقافي ورهانه على تجاوزه بمسؤولية جريئة وارادة قوية" . لكن هذا المدخل جوبه بالاعتراض تارة وبالنقد تارة اخرى، لانه يهمل برأي كوثراني جانب السياسة والثورة في المواجهة مع الاستعمار . إلا ان درجة الانحطاط والجهل والجمود التي كانت تخيم على المجتمع المصري، اعطت الشيخ حجّة قويّة[٨٤] في تأجيل العمل السياسي الثوري الهادف الى الاستقلال التام وسيادة الدولة الوطنية" ؛ لصالح توجه يعتبر ان الأولوية في الرد على التحدي الحضاري الغربي؛ تكمن في "نشر[٨٥] العلم وتحرير

العقل وتفسير عقلاني جديد للقرآن ، وبالتالي في اجتهاد اسلامي معاصر يعم وينتشر ويسود " .

ان التوجه اعلاه المتماثل مع آخر كان قد شهده التاريخ الايديولوجي للنهضة الاوروبية، والقائل "بسيادة[٨٦] العلم والعقل فيها كمحرك ومسبِّب؛ جُوبه، برأي كوثراني، في مآله ونتائجه الموعودة بمأزق نتج من اصطدام مشروع الاصلاح بقوى اجتماعية ـ سياسية محلية مستفيدة من الامر الواقع، وبانماط العلاقات المتشابكة مع مراكز السلطة"؛ فضلاً عن اصطدامه بالسياسة الانكليزية التي "كانت توازن[٨٧] وتختار ما بين هذه القوى وفقاً لما تمليه مصالحها العليا". لكن رغم ذلك، فان محمد عبده ترك في العالم الاسلامي مدرسة فكرية في التجديد والاصلاح، "كان[٨٨] لها الاثر الكبير في تطوير الازهر وبناء قطاع فاعل من مؤسسات التعليم والخدمة الاجتماعية"

ـ اما السؤال الذي تركته هذه المدرسة، فهو في نظر كوثراني: هل تسمح سياسة الاستعمار الحديث باتمام انجاز مشروع

الاصلاح في البلدان العربية والاسلامية؟ وفي الجواب يرى ان مهمة[٨٩] التحديث التي شكلت اساس المشروع الاصلاحي قامت على تعبئة الطاقات والامكانات الفكرية حول فكرة بناء المؤسسة الحديثة في الدولة والتي من شأنها ان تساهم في تغيير العقلية والمنهج (أي المؤسسة التربوية)؛ وفي حماية الانسان فرداً وجماعة(أي المؤسسة الدستورية)".

لكن كوثراني الذي يفترض ان مشروع التحديث تجسّد سياسياً في خط سعد زغلول وبرنامج حزب الوفد؛ يرى ان تعثر تطبيقه قد انحكم الى عامليْن : الاول ويتمثل في " السياسة[٩٠] الانكليزية التي لم تكن لتوافق على انجاز المشروع انجازاً واسعاً . فالتحديث البريطاني كان ينصب بشكل اساسي على قطاعيْن مرتبطيْن بمصالح السياسة الاقتصادية الانكليزية: القطاع المصرفي وقطاع استثمار زراعة القطن وما بينهما قناة السويس والمواصلات. أي بتعبير آخر، كان يهمها تنمية قطاع رأسمالي يخدم الرأسمالية الام" .

والثاني، يتمثل في انقسام حلفاء[٩١] السياسة الانكليزية الى قطاعيْن متناحريْن يسميهما رشيد رضا : الحزب المتفرنج الذي اخذ انصاره بقشور الحضارة الغربية. وحزب التعصب ـ الرجعي الذي رفض اتباعه كل اصلاح بذريعه انه من البدع الدخيلة . هنا اعتبر كوثراني ان هذا الانقسام الذي عرفته المجتمعات العربية والاسلامية جميعها؛ يقف وراء ازمة المشروع التحديثي الاصلاحي الذي بدأ مع محمد علي باشا سياسياً والطهطاوي فكرياً، ثم تجدد مع محمد عبده وسعد زغلول من داخل ازمته التي وجدها تتمثل فيما يدعوه بعض الادب الاشتراكي ، بمأزق بناء رأسمالية وطنية مستقلة عن هيمنة الامبريالية .

بعد ذلك، تناول كوثراني الزمنيْن الآخريْن. فوصل الى نتيجة مفادها: "ان مشروع الليبرالية[٩٢] والاصلاحية الاسلامية، وقع في ديوان الرجعية الاجتماعية. وسقط مشروع العدالة الاجتماعية (زمن الاشتراكية والقومية) في سجن

البيروقراطية الاستبدادية . وانزلق مشروع الاستقلال الثقافي والثورة (زمن الصحوة الاسلامية) الى طبقية النخبوية الدينية التي ورثت احادية الفقه السلطاني من بعض وجوه التاريخ الاسلامي، واستُعيدت دعوة الحق الالهي في السلطة من تاريخ ما قبل الاسلام او من تاريخ اوروبا القروسطية". اما السبب في فشل المشاريع الثلاثة ، فهو يكمن، في نظره، في غياب التواصل والتراكم بينها.او بمعنى آخر في "حالة[٩٣] القطيعة بين المشاريع وازمنتها"، فضلاً عن الفعل السلبي للمنهج الآحادي الذي " يجزئ[٩٤] الفكر الى اتجاهات ايديولوجية وسياسية منغلقة على نفسها، أو منجذبة إلى قطبية واحدة من النموذجية او المرجعية . وسواء سميت هذه المرجعية اسلامية أو غربية، تحديثية أو سلفية، دينية أو علمانية؛ فان ما يجمع بينها هو النبذ المتبادل او الثنائية الرافضة . ولهذا تعابيره التي تتراوح بين التكفير والرجعية، ومضامينه التي تغطي اوجه التفكير والعمل والمفاهيم بدءاً من ثنائيات : الثورة

والدولة، والعلمانية والاسلام والقطرية والوحدوية الى الفرد والجماعة، الى التراث والتجديد " ...

ـ من منطلق هذا التشخيص لفشل المشاريع المذكورة في تحقيق اهدافها : الحرية والعدالة والثقافة الانسانية، يرى كوثراني، ان مسألة الاصلاح لم تعد محصورة فيما نختار من تجارب حركة التاريخ العالمي والتاريخ العربي والاسلامي المعاصر منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى اليوم؛ بل أصبحت تتجسّد في اسئلة فعلية من مثل: "هل نحن[٩٥] سائرون نحو تجاوز الازمنة الثلاثة التي شكلت مرحلة واحدة نحو زمن هو بداية مرحلة جديدة ومشروع جديد؟ هل"استوعبنا[٩٦] هذه التجارب؟ وكيف نتجاوزها في مسيرتنا الراهنة " .

ـ ردّ كوثراني على اسئلته من خلال عرض نقدي لعدد من المفاهيم التي عرفتها المشاريع الثلاثة، ومنها : "الاسلام[٩٧] والعلمانية ـ القطرية والوحدوية ـ الثورة والدولة" . وقد ركّز في عرضه على أهمية تأسيس وعي تاريخي يستوعب تجارب

التاريخ العالمي وتجارب التاريخ العربي الاسلامي، بهدف بناء زمن رابع لا يجاور الازمنة الثلاثة، بل يستوعبها نقدياً كضرورات متكاملة في زمن واحد هو : "ليبرالية[٩٨] وعدالة اجتماعية وثقافة متميزة اصيلة وحديثة" ..

- **الزمن النهضوي الرابع يستدعي حامله البنيوي .**

في مطلع الدراسة، طرح د. كوثراني عدداً من الاسئلة حول المشروع النهضوي العربي. وأخذ يقاربها من منظور سوسيو-تاريخي ميّز ليس فقط دراسته الراهنة بل ايضاً معظم أبحاثه ودراساته الأخرى؛ واسبغ عليها طابعاً من الجدّية البحثية الموصوفة .

افاد د. كوثراني من منظوره المنهجي . فقسّم التجربة التاريخية للمشروع النهضوي الى ثلاثة ازمنة تاريخية حمل كلٌّ منها طابعاً غالباً، وحفظ في الوقت نفسه علاقات التداخل والتشابك مع سواه. ثم رأى من خلاله ان زمن التوفيق، قدّم

جوابين عن التحدي الذي واجهه الشرق العربي والاسلامي بفعل السيطرة الامبريالية عليه :

أ ـ الجواب الليبرالي العلماني: وهو ما جاء يعبّر عن المراحل الأولى لسيطرة المشروع الرأسمالي على الاقتصادات المحلية في البلدان العربية؛ وعن تأثيرات ومفاعيل الاتصال الثقافي والعلمي بالغرب. فكان ان دعا انصاره الى قطيعة شبه كاملة مع الماضي الاسلامي المعيش، والى التحديث المتماثل حرفياً مع التجربة الغربية. وما زال هذا الجواب يجد، في نظر كوثراني، امتداده في المنهج والعقلية والسياسة الى اليوم..

ب ـ الجواب الديني الاصلاحي: وهو جواب توفيقي قدّمه مصلحون اسلاميون، ودعوا الى مشروع تحديثي اصلاحي يوّفق بين مرجعية التجربة التاريخية الاسلامية، ومرجعية التجربة الاوروبية . لكن هذا المشروع جوبه، برأي المؤلف، بمأزق نتج من اصطدامه بقوى مجتمعية ـ سياسية، محلية محافظة؛ وبالسياسة الانكليزية التي تعرقل اي مشروع تحديثي لا يخدم

مصالحها الرأسمالية؛ فضلاً عن وقوعه تحت وطأة مفاعيل الانقسام في المجتمعات العربية والاسلامية بين حزب متفرنج يأخذ بقشور الحضارة الغربية، وآخر متعصب ورجعي يرفض كل اصلاح بذريعة انه من البدع الدخيلة .

وتناول د. كوثراني الزمنيْن الآخريْن؛ زمن الاشتراكية والقومية وزمن الصحوة الاسلامية. فاستنتج ان فشل المشاريع الثلاثة يكمن في غياب التواصل والتراكم بينها. . او بتعبير آخر، في حالة القطيعة بين المشاريع وازمنتها . ولقد دفعه استنتاجه الى التركيز على اهمية تأسيس وعي تاريخي يستوعب تجارب التاريخ العالمي،وتلك العائدة للتاريخ العربي ـ الاسلامي من أجل بناء زمن رابع لا يجاور الازمنة الثلاثة بل يستوعبها نقدياً كلحظات في زمن واحد"تتكامل فيه الليبرالية والعدالة الاجتماعية ، والثقافة الاصيلة والحديثة في آن" ..

يتصف التقسيم الذي اجراه د. كوثراني للمشروع النهضوي العربي بقدْر كبير من الصحة . لكنه مع ذلك ، يحتاج إلى تظهير السياق التاريخي العام لازمنة المشروع من اجل الوقوف على طبيعة السياق التي تؤطر الشروط الواقعية والملموسة لاشكال التداخل والتكامل والانقطاع بين الازمنة الثلاثة . فالحديث عن مشروع للنهوض العربي، يعبّر بداهةً عن طبيعة مشتركة لتاريخ المجتمعات العربية، وعن تجسّدها في سمات بنيوية عامة تتميّز بها تلك المجتمعات . وكل مقاربة للمشروع النهضوي،وبخاصة السوسيو ـ تاريخية، لا توظّف كما ينبغي ضمناً أو علناً، طبيعة سياقه التاريخي، تُغفل اشكالية المشروع العامة وتقدّم عليها اشكالية كل تيار نهضوي على حدة؛ مما قد يعرّضها إلى وهْن منهجي يتمثل في انزلاقها إلى ضرب من الموقف الاختزالي المعطوف احياناً على مواقف ذاتية مسبقة تجاه هذا التيار النهضوي أو ذاك .

فاذا ما ربطنا بين المشروع النهضوي وطبيعة سياقه التاريخي في ضوء اشكاليتنا العامة؛ فلسوف يتبدى لنا، ان د. كوثراني اشار في ، جانب، الى العلاقة بين القطيعة مع الماضي الاسلامي التي دعا إليها انصار الاتجاه الليبرالي العلماني في الجواب الاول؛ وبين سياق تاريخي موصوف . لكننا نجده في، جانب آخر ، لم يولِ شأناً كبيراً لاسباب القطيعة، كما لاسباب استمرار جاذبية الفكر الليبرالي الغربي إلى اليوم، من خلال طبيعة السياق التاريخي العام ؛ بل اكتفى بالاشارة العابرة إلى الاولى ولجأ إلى نتائج السياق نفسه معتبراً الاخيرة هي الثانية .

... وفي الجواب الديني الإصلاحي الذي قدّمه مصلحون اسلاميون نرى د. كوثراني لم يأت على ذكر السياق التاريخي؛ بل ركّز على مرجعيتيْن : أوروبية واسلامية، عاد اليهما هؤلاء وكأن جوابهم عن التحدي لا ينتظم في سياق الجواب الأول، علماً بأن الجوابيْن يعودان حسب تقسيمه إلى

زمن واحد، هو زمن التوفيق بين الليبرالية الغربية والاصلاحية الاسلامية .

أما بالنسبة إلى موقفه من التحديث الاصلاحي ؛ فاننا نعتبره مصيباً لجهة توصيفه لمأزق هذا التحديث الناتج من اصطدامه بقوى مجتمعية ـ سياسية محلية . غير اننا نراه، في المقابل، قد قصّر في تحليل طبيعة القوى المعيقة للتحديث، والكشف عن موقعها في الانتظام البنيوي في المجتمعات العربية . وإذا ما حاول؛ اشار إلى ذلك مواربة، كأنه يخشى الجهر بتفسير "بعض الأدب الاشتراكي" لاسباب أزمة المشروع التحديثي الاصلاحي ..

وحينما تحدث عن السبب في فشل المشاريع الثلاثة،رآه، عن حق، يكمن في غياب التواصل والتراكم بينها . أو في حالة القطيعة بينها وبين أزمنتها.إلا انه، في الوقت نفسه،لم يتوقف عند أسباب ذلك، أو حتى عند القاء الضوء عمّا إذا كان عدم التراكم بين المشاريع المذكورة، يعود إلى أسباب فكرية كما ألمح

إلى المنهج الأحادي الذي يجزئ الفكر إلى اتجاهات ايديولوجية منغلقة على نفسها ؛ أم إلى أسباب "سوسيو- تاريخية" تبقى في مطلق الأحوال، الحامل الحقيقي لكل تراكم أو تواصل؛ أو عدمهما .

ان النظر " السوسيو- تاريخي" في الفكر النهضوي العربي، يقتضي بالدرجة الأولى الوقوف على طبيعة وحقائق التاريخ الذي دخلته المجتمعات العربية بفعل السيطرة الأوروبية الرأسمالية عليها؛ من حيث كونه تاريخها الانتقالي أو تاريخ انكسارها البنيوي . ففي رحاب هذا التاريخ تُفسّر مواقف التيار الليبرالي العلماني ودعواته التغريبية، من خلال طبيعة البنى الرأسمالية التي استنبتت في البلدان العربية .

وفي ظل سياقه الانتقالي العام، يجري التعرف إلى القوى المجتمعية المانعة "للإصلاحية الاسلامية" ولمشروعها التحديثي . كما تتحدّد أسباب عدم التراكم أو التواصل بين

المشاريع الثلاثة ، في ضوء مفاعيل الانكسار البنيوي ونتائجه على الثقافة والاقتصاد والفكر والسياسة في المجتمعات العربية.

.. وكل دعوة إلى بناء زمن نهضوي جديد لا تقف على حقائق تاريخنا الانتقالي ، تنتهي ، في اعتقادنا، إلى مزالق فكروية تمحض الوعي أو الفكر أو الثقافة دوراً نهضوياً مبالغاً فيه . بينما لا يكون هذا الدور مؤثراً أو فاعلاً ، ما لم يأتِ تعبيراً عن كل جديد نهضوي ملموس في الواقع العربي .

وعليه، فان دعوة د. كوثراني ، تبقى من دون شك دعوة متميزة وصادقة . لكنها تبدو في نظرنا غير منتجة فكرياً بما يناسب صدق صاحبها نفسه ..

٤ ـ لا مبالغة في القول : ان كتابات د. محمد عابر الاجابري في حقل الفكر العربي تمثل مشروعاً فكرياً متميزاً ، ليس في سعته وشموله فحسب ، بل بما يتصف به من عمق والتزام قلّما خصّهما الأغلب من العاملين في الحقل نفسه، بوزن كافٍ

في كتاباته وابحاثه. والناظر المتفحص في مشروع الجابري يقع على ذلك بوضوح في أعماله المتعلقة تحديداً بالفكر النهضوي العربي ، وهي الأعمال التي أفرد لها حيزاً رئيساً في بناء مشروعه، وخصّها بجهد استثنائي من حيث عمقها المعرفي ودرجة التزامها بإرادة التغيير والنهوض بالواقع العربي؛ مما جعلها مرجعاً ضرورياً لكل باحث في الفكر العربي في عصر النهضة، أيّاً يكن منهجه أو جهازه المفاهيمي في مقاربة قضايا هذا الفكر واشكالياته ...

ومن مؤلفاته في فكر النهضة، وجدنا أنّ المشروع النهضوي العربي - مراجعة نقدية هو المؤلف الابرز بينها . فكان ان وقع اختيارنا على توثيقه لما فيه من جهدٍ إغنائي لكتابات سابقة عليه، ولما يتميّز به من تحليل حصيف، فضلاً عن ملاءمته لعملنا البحثي، ولما طرحه على نفسه من اهتمامات منهجية ونظرية على السواء .

ينطلق د. الجابري في كتابه من عرض سريع لمشاهدات رجل من القرن الماضي افترضه واحداً من اعلام النهضة وقد عاش في مدن أوروبا لاجئاً أو داعية . وتصور لو أنه بُعث حياً لهاله الأمر بين ما كان يحلم به، وما تحقق من المشروع النهضوي الذي كان يدعو إليه .

ومن خلال تلك المشاهدات ، تفحّص الجابري ظروف ولادة المشروع والعقبات التي تعرّض لها من جانب المشاريع الأخرى "المتزامنة(٩٩) معه والمنافسة، بل المحاربة له. ثم انصرف بعد ذلك إلى فحص اشكالياته ومقولاته الرئيسة التي وجدها متمحورة حول شعار مركزي واحد هو الوحدة والتقدم" .

وفي تفحصه للمشروع النهضوي، أو في مراجعته النقدية لمساره خلال المائة سنة الماضية، يرى الجابري، ان ذلك " يتطلب(١٠٠) استحضار مختلف التأثيرات الايجابية والسلبية" التي مارسها عليه كل "من مشروع(١٠١) الحداثة الأوروبية ومشروع الحركة الصهيونية ومشروع الاشتراكية العالمية " .

حول مشروع الحداثة، يميز المؤلف بين وجهيْن لهذا المشروع : الوجه الأول، تنويري ساد في أوروبا خلال القرن الثامن عشر، وقد أعلى "من شأن[١٠٢] العقل ومجّد القيم الانسانية المثلى، قيم الحرية والمساواة والعدل وبشّر بتقدم الانسان وتحرره" . والثاني استعماري أخذ يتناقض مع الوجه الأول، ابتداء من النصف الثاني للقرن التاسع عشر، ويبرّر سيطرة أوروبا على الخارج من خلال نظام[١٠٣] فكري يعلي من دورها في التاريخ ويمجّد حضارتها، ويحطُّ من قدْر الآخر المنعوت في أدبياته بالمتوحش أو بالغريب والعجيب، ويلقي على عاتقها مهمة تمدينه ونقله إلى مرتبة الحضارة. وبما أن المشروع النهضوي العربي أخذ يتبلور في أواخر القرن التاسع عشر، فقد قُدّر له أن يعيش في عصر "انحسار[١٠٤] الوجه التنويري وطغيان الوجه الاستعماري في المشروع الحداثي". فالحداثة الأوروبية ذات الابعاد الثلاثة؛ القوة والمنافسة والمعرفة؛ انحكمت برأي المؤلف في وجهها الثاني إلى البعديْن

الأوليْن في علاقتها بمجالها الداخلي أي في داخل أوروبا، وإلى التوسع الاستعماري والتنافس الامبريالي في علاقتها بالخارج غير الأوروبي . لذلك كانت العلاقة بين المشروعيْن غير متكافئة منذ البداية وإلى اليوم؛ وقد تجسدت بهيمنة الوجه الاستعماري للحداثة على المشروع النهضوي العربي . وبفعل تلك الهيمنة تعثرت النهضة العربية الحديثة، وأصيبت بانتكاسات بنيوية، وتمكنت المقاومة الداخلية للحداثة الأوروبية في الوطن العربي من الظفر بالشرعية والمصداقية لأنها " برزت[١٠٥] كمقاومة للتدخل الاستعماري والغزو الاجنبي وليس كمقاومة للجديد".

وحول المشروع الصهيوني، يعتبر الجابري أن نشأته تبلورت داخل[١٠٦] الحداثة الأوروبية كواحد من عناصر وجهها الثاني من خلال النزعات[*] الفكرية في القرن التاسع عشر؛ وهي النزعات التي اسّست للايديولوجيا الاستعمارية . وفي جانب آخر، يرى ان استثناء اليهود (أو نوعاً ما من

الاستثناء) " من مجال[107] تطبيق شعارات الحداثة والانوار، جعل المشروع الصهيوني يمثل نوعاً من رد الفعل الاحتجاجي من داخل الحداثة بالذات" . فالصهيونية من هذه الجهة هي " أول مجال[108] مارست فيه الحداثة الاوروبية النقد ضد نفسها وبالتالي هي أول فصل من فصول نقد الحداثة ". وهكذا، فالعلاقة بين المشروع الصهيوني والحداثة هي بنظره "علاقة[109] مزدوجة متناقضة". فمن جهة، كانت الحركة الصهيونية احتجاجاً على الحداثة الاوروبية المطبقة، ومن جهة أخرى كانت جزءاً من الوجه الآخر للحداثة نفسها، وجهها التوسعي الاستعماري ..

ومن مفاعيل العلاقة بين الحركة الصهيونية وهذا الوجه من الحداثة، ان المشروع الصهيوني المتمثل في الدعوة إلى اتخاذ فلسطين وطناً قومياً لليهود، ولد مع حملة[110] نابليون بونابرت على مصر وبلاد الشام ١٧٩٩؛ ثم تلقفته بريطانيا بعد هزيمة الحملة الفرنسية وعملت على خدمته واستخدامه

ذلك الوقت . بتعبير آخر، لقد ولد المشروع الصهيوني من داخل المشروع التوسعي الاستعماري، وادعى كادعاء الحداثة تمدين الشعوب غير الأوروبية؛ "نقل[١١١] المدنية والحداثة إلى فلسطين ومنها إلى بقية آسيا وافريقيا . ولم يكن غريباً كذلك ان "تسلك[١١٢] الصهيونية المسلك نفسه الذي سلكه الاستعمار الأوروبي" . وقد تمكنت في النهاية من تحقيق عدد من أهدافها الرئيسة ومن بينها، إقامة الدولة اليهودية في فلسطين، ومحاصرة المشروع النهضوي العربي من أجل ابقائه متعثراً لجهة تحقيق اهدافه في الوحدة والتقدم .

أما بالنسبة إلى مشروع الاشتراكية العالمية، فقد وجد فيه المؤلف واحدة من أفكار الحداثة وقيمها متمثلة في نقل[١١٣] مبدأ المساواة الذي كاد ينحصر في عصر الانوار وزمن الثورة الفرنسية في المجال السياسي إلى الميدان الاجتماعي والاقتصادي . وفي عرضه للحركات الاشتراكية الاوروبية تناول السانسيمونية والماركسية،واعتبر ان هذه الحركات "تصدر[١١٤]

جميعاً من داخل المركزية الأوروبية". ومما يعبّر عن ذلك، ان دعاتها، وعلى رأسهم كارل ماركس ، كانوا يرون ان الاستعمار سينقل البلدان المستعمرة إلى الحضارة رغم تنديدهم العنيف به في أحيان كثيرة. ومن منطقهم ايضاً أن "نهضة[١١٥] الشرق تتوقف على تحرره من استبداد القرون الوسطى وتخلفها، وتلك مهمة يقوم بها الغرب من خلال الاستعمار الذي ليس إلاّ مظهراً من مظاهر الاستغلال الرأسمالي ؛ وتحرير الشرق من هذا الاستغلال سيتم عندما تنتصر الطبقة العاملة في أوروبا" .

ويضيف الجابري أن الحركات الاشتراكية بما فيها الماركسية، ناصرت وأيّدت الصهيونية في انشاء وطن قومي لليهود ، ومنها من ذهب إلى القول بأن "القضية[١١٦] القومية يجب ان تؤجل إلى ما بعد تحقيق النظام الاشتراكي . فحينذاك ، ستزول المسألة القومية من تلقاء نفسها . أما قبل قيام الاشتراكية، فان أي دعم يقدم للقضية القومية هنا أو هناك لن يعمل إلاّ على تقوية البرجوازية وتأخير انتصار

الاشتراكية" . هنا يظهر ، ان مواقف الاشتراكية العالمية من الاستعمار ومن القومية ، لم تكن لتخدم النهضة العربية، اذ بقيت تتجاهل وتضايق المشروع النهضوي العربي إلى منتصف الخمسينيات من القرن العشرين . أما بعد هذا التاريخ " فالصداقة(١١٧) العربية السوفياتية كانت محكومة بظروف الحرب الباردة . وعندما انتهت الأخيرة عادت الأمور إلى ما كانت عليه من قبل، أي إلى حكم المركزية الأوروبية".

إن المشاريع الثلاثة ، شكلت برأي الجابري من خلال ارتباطها في ما بينها بعلاقات عضوية ووشائج متينة ؛ "الفضاء(١١٨) الفكري الدولي العام وهو فضاء أوروبي بالاساس"، كان المشروع النهضوي العربي يسبح ضد حركة هذه المشاريع المنطلقة من موقع القوة والهيمنة والمعرفة والسلطة. فكان منذ ولادته محاطاً بمفاعيلها وتأثيراتها، و"يتيماً"(١١٩) محارباً ، ومطوقاً من كل جهة .

لا شك أن هذه الظروف، عرقلت مسار المشروع النهضوي العربي في تحقيق أهدافه كلها في "الاتحاد[١٢٠] والترقي" أو الوحدة والتقدم للشعوب العربية . لكن ذلك لم يمنعه بنظر الجابري من تحقيق البعض منها. فعلى صعيد الوحدة، أصبح الانتماء إلى الامة العربية اليوم مسألة[١٢١] نهائية . وعلى صعيد قضية فلسطين نجح العمل[١٢٢] العربي الشعبي، رغم كل الهزائم العسكرية التي منيت بها الانظمة ، في تحجيم المشروع الصهيوني ، أي في منعه من تحقيق كامل اهدافه ، وبخاصة هدفه[١٢٣] التوراتي الذي يدعو الى إقامة الدولة اليهودية من النيل إلى الفرات . أما على مستوى التقدم ، فيمكن القول؛ رغم جميع النواقص والاخفاقات : ان ما تحقق في الواقع وفي الوعي يجعل الأمل[١٢٤] معقوداً على تجذر الوعي العربي حول ضرورة "تحقيق الديمقراطية والتنمية والعدالة الاجتماعية" .

بعد ان قارب الجابري ظروف ولادة المشروع النهضوي العربي ؛ أخذ يتفحص اشكاليات المشروع ومقولاته الفكرية الرئيسة . فقام ، بداية ، بعقد[١٢٥] مقارنة بين كلمة "النهضة" في العربية وكلمة Renaissance في الفرنسية . وقد وجد ان الأولى تعني القيام والحركة ، والثانية تعني الولادة الجديدة، وهو ما يقابله في اللغة العربية البعث والانبعاث ، وليس النهوض بالمعنى السالف الذكر. فلماذا فرض لفظ النهضة نفسه اذن في الخطاب العربي الحديث والمعاصر ، بدل لفظ بعث او انبعاث الذي هو اقرب كثيراً الى المعنى الأوروبي للكلمة : الولادة الجديدة ؟

أجاب المؤلف عن سؤاله : ان الظروف وحاجات الناس هي التي تفرض رواج كلمات ومصطلحات "لتكون[١٢٦] شعارات للمرحلة ، وليس التطابق مع مضمونها في المرجعيات الثقافية الأخرى" . لذا كانت ظروف البلاد العربية وحاجاتها في نهاية التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، تُملي

على الرواد استعمال مصطلح النهضة بدل كلمات أخرى مثل بعث[127] وانبعاث وتجديد . والحق، ان ما كان العرب بحاجة اليه هو النهوض ، أي القيام واليقظة[128] لمقاومة التدخل الأوروبي والاحتلال الاجنبي. والحركة بمعنى مواجهة التهديد الخارجي . اما النهضة بمعنى التجديد او الولادة الجديدة في مجالات الفكر والسياسة والاقتصاد ، وهو ما تدل عليه كلمة Renaissance فشيء آخر، لا يتناقض مع المعنى الأول، لكنه يجد مرجعيته في ثقافة أخرى وفي تاريخ آخر ...

لكن وبالرغم من الاختلاف بين المفردتيْن ، فان شعار النهضة بمعنى القيام والحركة "يضم[129] ايضاً كجزء من دلالته، معنى الانبعاث والولادة الجديدة"، إلاّ انه يتجه في المخيال[130] العربي الى المستقبل وليس الى الماضي كما هو الشأن في كلمة Renaissance التي تشير الى مرحلة عرفتها اوروبا في القرنيْن الخامس عشر والسادس عشر . وما نشأ عن هذا الاتجاه ان المشروع النهضوي العربي كان يتعامل مع

مشروع تجاوز منذ مدة طويلة زمنه النهضوي ؛ وان طموحاته وشعاراته تنتمي الى مرحلة الحداثة وليس الى مرحلة النهضة. "فالوحدة[١٣١] الوطنية والقومية والتقدم الاقتصادي والرقي الاجتماعي والديمقراطي ونشر التعليم وتحرير المرأة ... كلها مطالب تنتمي الى الحداثة ولا الى النهضة بالمعنى الأوروبي للكلمة" . والفرق بين هذه وتلك، برأي الجابري، ان الحداثة تدعي الاكتفاء[١٣٢] بذاتها متخذة من فكرها مرجعية لها، ومتجاوزة لكل مرجعية سابقة عليها في آن. بينما "تبحث[١٣٣] النهضة لنفسها عن متكأ في الماضي لتحقيق عملية النهوض . وبعبارة اخرى، تقرأ الحداثة المستقبل في حاضرها في حين تقرأه النهضة في الماضي وفي الحقبة التي تختاره منه" . ولذلك كان معظم رواد النهضة العربية في القرنيْن التاسع عشر والعشرين ينادون "باختلاف اتجاهاتهم باحياء ما يعبّر عنه بالوجوه المشرقة من تراثنا ، بالعودة الى سيرة السلف الصالح، او باستلهام العصور الزاهرة من تاريخنا" .

هنا ، اخذ الجابري بنقد تيارات الفكر النهضوي العربي واتجاهاته بعد ان وافق على الاخذ بتصنيفها[١٣٤] السائد منذ نصف قرن،الى ثلاثة : الاصلاحي الديني ويسميه السلفي[٥]. والقومي والليبرالي ..

حول الاتجاه السلفي، تناول المؤلف اراء جمال الدين الافغاني وافكاره. فاعتمد على مقالة[١٣٥] لهذا الاخير نشرت في مجلة العروة الوثقى سنة ١٨٨٤. وقد وجد ان"منطق[١٣٦] المقالة براغماتي واضح"؛إذ لخصت النهضة "في قضية[١٣٧] واحدة هي النهوض لمقاومة خطر الاستعمار الأوروبي متوسلة التوظيف السياسي للدين من اجل التعبئة والتجنيد لمقاومة الغازي المستعمر". فكانت الدعوة للوقوف في وجه الاستعمار تحمل معها "معقوليتها[١٣٨] ومشروعيتها وهي من هذه الناحية ليست موضوعاً لا للمراجعة ولا للنقد"، غير ان الخطاب الذي استعملته أثار الجدل والسـجال حالما "رفض[١٣٩] اسس

الحداثة الاوروبية واتهم دعاة الاخذ بها بالغفلة والعمالة، بل وبالخيانة وحصر بديله الايجابي بالدعوة الى الاخذ بالاسلام كما كان عليه في اول امره"، أي كما كان في زمن السلف الصالح .

في سجاله مع هذا الخطاب، رأى الجابري ان التوظيف السياسي الذي اجراه الافغاني للدين من اجل مناهضة الغرب، جعله يستبعد "فكرة الاصلاح(١٤٠) الديني والثقافي والاجتماعي مع ما يتطلبه ذلك من مرحلية وتدرج"؛ كما جعله يتعامل مع خصمه السياسي كأنه خصم ديني ، لا بل خصم للاسلام نفسه، وبالتالي لأمته الاسلامية؛ ما كان يؤول الى ظهور الخلاف من جديد، وانقسام(١٤١) الامة فرقاً واحزاباً وانشغال بعضها بالبعض الآخر بدل توجّه طاقاتها كلها الى المستعمر، خصمها السياسي . كذلك، ادى الى خلو المنطق البراغماتي للافغاني من أي مشروع سياسي حقيقي. فاسئلة من نوع "ماذا بعد(١٤٢) النهوض والثورة؟ وما شكل الحكم الذي يجب

إقامته؟ هل حكومة للعالم الاسلامي باجمعه تحت الخلافة العثمانية ؟ ام حكومة في كل قطر من الاقطار العربية الاسلامية؟ وما هي الطريقة التي يجب اعتمادها في تنصيب الحكام؟... لم تجد لها أي جواب عنده، فضلاً عن رفضه الصريح "للديمقراطية[١٤٣] الغربية ومجالسها النيابية بدعوى ان الشعوب الاسلامية متخلفة، وان الانتخاب على الطريقة الأوروبية لا يمكن ان يسفر إلا عن مجالس لا تمثل الامة ولا اهدافها ولا مصالحها الحقيقية" ، من دون ان يقدم او ان يعرض أي مشروع بديل ..

اما موقف الافغاني من "رجوع[١٤٤] الامة الى قواعد دينها والاخذ باحكامه على ما كان عليه في بدايته"؛ فقد رأى فيه الجابري انه "ليس[١٤٥] موضوع طعن ولا جدال اذا أُخذ كجزء من مشروع النهضة بمعنى الولادة الجديدة ، او للتجديد والتحديث داخل الاسلام وتحت رايته وفق ما تقتضيه متطلبات العصر وتحدياته الحضارية العامة" . او بتعبير آخر،

اذا رؤي "كانتظام[١٤٦] اجتهادي يرتفع بوسائله ومقاصده الى مستوى العصر وتحدياته"؛ لا كانتظام براغماتي يعجز عن التحرر من الطابع الظرفي للسياسة. لذلك، تقاعس الافغاني عن السير[١٤٧] في الاصلاح الديني، ورفض فصل الدين عن السياسة واعتبر ان اقرب طريقة لتعبئة الامة، هو توظيف الدين فيها. كما رفض الوطنية والفكرة القومية معتبراً أن "جنسية[١٤٨] المسلمين في دينهم " وان جامعة الدين فيهم اقوى وابلغ من أية رابطة اخرى. اضف الى ذلك، ان دعوته السياسية لم تحقق اهدافها. فلم "يُثر[١٤٩] الشرق في وجه الانكليز ولا قامت شعوبه في وجه حكامها كما كان يريد؛ بل العكس، لقد تمكن الاستعمار الانكليزي والفرنسي من البلدان العربية والاسلامية وتمادى حكام هذه البلدان في طغيانهم واستبدادهم".

وبالمقابل ، نجحت دعوة الافغاني بمعنى من المعاني كما يقول الجابري، أي نجحت في "تكوين[١٥٠] نخبة من العلماء

والمثقفين، عدلت عن منهجه السياسي الديني الثوروي؛ الى منهج الاصلاح التدريجي في مجالات الدين والسياسة والثقافة".

ومن أبرز هؤلاء الشيخ محمد عبده الذي خلف الافغاني في الدعوة الى النهضة، وتخلى عن مسلك رفيقه "الاستاذ" القائم على توظيف الدين في السياسة، وراح الى النقيض. فعمل على توظيف السياسة من اجل الدين وهو ما كان يعني عنده الاصلاح .

من هذه الزاوية، تناول الجابري مواقف واراء الشيخ رائد الاتجاه السلفي عن حق وداعية الاصلاح والتجديد . فاعتبر ان تعامله مع اللورد كرومر ، الحاكم الانكليزي في مصر، وتقربه من الخديوي اسماعيل، كانا يهدفان الى تسهيل مهمته في الاصلاح(١٥١).لكن سلوكه البراغماتي هذا،أثار ضده"سخط(١٥٢) زعماء الحركة الوطنية المصرية المناهضة للاحتلال الانكليزي وفي مقدمهم مصطفى كامل زعيم حزب الامة". كما أثار حفيظة

رجال الأزهر "الذين[١٥٣] كان يتزعمهم طائفة ألفت القديم حتى عدته ديناً وكرهت الجديد حتى عدته كفراً وعاشت في المغارات . فلم ترَ ضوءاً" .

اما اراؤه السياسة، فلم تكن ذات طابع اصلاحي مثلما هي افكاره على مستوى العقيدة والسلوك الدينيْن . فالشيخ كان يشكك في جدوى الحريات الديمقراطية ويعتبر المطالبة بها من طرف التيار الليبرالي المصري، خطأ يرتكبه[١٥٤] العقلاء . وكان يحذر من اطلاق الحريات الشخصية قبل ان تترسخ التربية الصالحة في نفوس الناس والنشء الجديد . كذلك هو رأيه في الحياة النيابية والحريات السياسة؛ اذ كان يؤكد في بعض كتاباته[*] ان الحكم النيابي لا "يفيد[١٥٥] ولا يصلح لمصر ودول الشرق وإماراته وان الحكم الامثل هو المستبد العادل الذي يستطيع ان يفعل في خمسة عشر عاماً ما لا يستطيع النظام النيابي عمله في قرون".

إذن ثمة موقفان، طبعا اتجاه السلفية : الاول ثوروي[١٥٦] خارجي يوظف التعبئة الدينية في الاصلاح السياسي، او يجعل من الشعور الديني وقوداً للسياسة . والثاني محافظ واقعي يوظف المهادنة السياسية في الاصلاح الديني والاجتماعي. وهذان الموقفان اللذان عرفتهما النهضة العربية وتكررا في العصور الماضية من التاريخ العربي؛ وما زالا يتكرران الى اليوم؛ لا يمثلان برأي الجابري مجرد مسألة تكتيك[١٥٧] او استراتيجيا، بل يعبران عن اخرى مبدئية تفصح عن نفسها في منطوق العلاقة بين الدين والسياسة؛ او ان الاسلام دين ودولة ولا انفصال بينهما، وهي المسألة التي لم يتم الحسم فيها بعد، في التجربة العربية الاسلامية .

إن الاخطاء السياسية التي ارتكبتها حركة الافغاني وعبده، بقيت مفاعيلها محصورة في المشرق وفي مصر. اما في المغرب العربي والمغرب الاقصى بصفة خاصة، فالامر يختلف، اذ إن التيارات الفكرية النهضوية التي تعرّف المغاربة إلى

اطروحاتها كانت تؤخذ من "وجهها الايجابي[١٥٨] الوطني النهضوي والتحرري، وليس من وجه الخصومات السياسية والايديولوجية التي لم تكن تعني المغاربة في شيء". وهكذا، حيث انتقلت سلفية محمد عبده الى المغرب، لم تنتقل معها الجوانب السلبية، بل اندمجت افكارها الاصلاحية[١٥٩] في مجال العقيدة والسلوك الديني والتربية والتعليم مع افكار زعماء الوطنية في المغرب ودعاة التجديد والتحديث في مصر وسوريا ولبنان؛ في حركة فكرية سياسية واحدة، تفاعلت مع خصوصية المغرب وظروفه وحاجاته . فانتجت ما عبر عنه احد رجال هذه الحركة وزعمائها، علال الفاسي، بالسلفية الوطنية تارة وبالسلفية الجديدة تارة اخرى.

من هذا المنطلق، تناول الجابري الافكار الاصلاحية والسياسية للسلفية الوطنية. وقد وجد بعد ان عرض بعضاً من اطروحات رائدها "انها[١٦٠] تقبل بكل ما دعت اليه سلفية محمد عبده، ولكنها لا ترفض ما ترفضه". فهي لا ترى

تناقضاً بين الاصلاح الديني ونشر التربية والتعليم من جهة، والحريات الديمقراطية والحياة النيابية الدستورية والوطنية الاقليمية والفكرة القومية العربية والجامعة الاسلامية؛ والاخذ بقيم الحداثة ووسائل التحديث من جهة اخرى. وهي بفعل ذلك، شكّلت برنامجاً للعمل وأفقاً للتفكير في المغرب خلال النصف الأول من القرن العشرين. وهي تصلح ايضاً برأي المؤلف لان "تكون[١٦١] برنامجاً للعمل وأفقاً للتفكير في المستقبل ليس في المغرب وحسب؛ بل وفي مجموع انحاء الوطن العربي والعالم الاسلامي" ..

وانتقل الجابري الى الاتجاه الليبرالي. فلخّص اطروحات بعض اعلامه، شبلي الشميل وسلامه موسى، وحددها "بضرورة[١٦٢] الاخذ بالحداثة الاوروبية في مختلف الميادين الاساسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، والقطيعة مع الماضي العربي الاسلامي وما خلّفه من تراث ينتمي الى العصور الوسطى التي هي مرحلة مضت وتجاوزها التطور" .

ينقد المؤلف هذا الاتجاه وتحديداً موقفه القطعي من التراث العربي الاسلامي. فيعتبر ان القطيعة لا تعني مجرد قطع الروابط[١٦٣] مع الماضي او العداء له، بل هي تتويج لعملية امتلاء واشباع من مرحلة تاريخية ، سواء على مستوى تاريخ الفرد او تاريخ الجماعة. لذا يرى ان دعوة الاتجاه الليبرالي الحداثي الى القطع مع التراث العربي الاسلامي؛ والعرب لم يعيشوا ماضي الحداثة ولا تشبعوا من معطياته ومنجزاته ، لا تعدو عن كونها دعوة اسقاط[١٦٤] لرؤية عدد محدود من المثقفين العرب المنبهرين بقيم الحداثة الاوروبية، على المجتمع العربي ككل، وبقيم حالاتهم الفردية الخاصة على ارجاء الوطن العربي كافة . هنا، يدعو الجابري هؤلاء الى ان يعيدوا[١٦٥] النظر في الطريقة التي تعاملوا بها مع الحداثة الاوروبية وبخاصة بعد ان اصبحت اليوم حداثة كونية . فالتعامل مع هذه الأخيرة ينبغي عنده ان لا يستجر استسلام

الخصوصيات الثقافية، ولا ذوبانها امام التيارات الحضارية التي تعمم نفسها من فوق بوسائل واساليب شتى .

يلخص الجابري في ختام مراجعته النقدية اشكالية الفكر الديني الاصلاحي بالقول : "ان التوظيف(١٦٦) السياسي الراغماتي للدين من طرف الاتجاه السلفي كوسيلة للتعبئة والوحدة، لم يستطع بلورة مشروع نهضوي يتجاوز به الاشكالية التي تطرحها العلاقة بين الدين والسياسة في الاسلام. كما يرى ان التيار الليبرالي الذي نادى بالاخذ بالحداثة الاوروبية، لم يتمكن هو الآخر من بناء مشروع نهضوي يتجاوز به اشكالية القطع مع التراث العربي الاسلامي. او بتعبير آخر، اشكالية العلاقة بين التراث والحداثة .

- **مشاهدة المجتمعي ، بداية المراجعة**

يتوزّع ما وثّقناه من كتاب الجابري على ثلاثة عناوين او اقسام عامة هي : علاقة المشروع النهضوي العربي طوال

المائة سنة الماضية مع المشاريع الخارجية (الحداثة الاوروبية، المشروع الصهيوني، الحركة الاشتراكية العالمية) ـ الضبط اللغوي والمعرفي لمفهوم النهضة بالعربية ولمفهوم Renaissance بالفرنسية ـ مراجعة نقدية لمقولات ومفاهيم تيارات المشروع النهضوي .

في القسم الاول من كتابه، اظهر المؤلف على نحو واضح التأثيرات والمفاعيل[١٦٧] السلبية والايجابية التي مارستها المشاريع الثلاثة على المشروع النهضوي العربي. واللافت هنا، ان الجابري ذهب نحو إيلاء العامل الخارجي دوراً اساسياً في مقاربة اخفاقات هذا المشروع؛ اذ ليس من الصواب او الانصاف برأيه النظر اليه وحده معزولاً عن محيطه العام الذي يتحدد بالمشاريع المتداخلة والمنافسة له .

لا أَحد ينكر بالطبع ما للمشاريع الثلاثة من تأثيرات سلبية في المشروع النهضوي العربي. فهذا ما يقع في باب تحصيل الحاصل . لكن ايّاً تكن قوة هذه التأثيرات ؛ فان

العامل الأساسي لاخفاقات النهضة العربية لا يتحدد بها ولا يتوقف على فعلها الخارجي في نهاية الأمر ..

إن فعل "المحيط العام للمشروع النهضوي العربيّ او السياق التاريخي العام لنشأته وتطوره؛ لا ينبني او لا يتحدّد تأثيره بالسلب او بالايجاب، إلا وفقاً لطبيعة بنى مجتمعية محددة، ومن خلال قواعد عملها مع مجالها الداخلي والخارجي على السواء. وبعبارة أخرى؛ هناك فرق كبير بين ان ننظر الى فعل تلك المشاريع من خارج الاشكاليات البنيوية للمشروع النهضوي او ان ننظر الى فعلها من داخل اشكالياته. والفرق المنهجي هذا ، لا يقع على صعيد نظري فقط؛ بل يترتّب عليه استنتاجات ملموسة ومختلفة حول اولوية عوامل الاخفاق بالتحديد .. فالعامل الخارجي لا يفلح في تأثيره في المشروع النهضوي العربي، إلا من خلال اشكاليات بنى المشروع المجتمعية. والمشروع لا يفلح في تحقيق انجازات ما، إلا من خلال تجاوز ما، لهذه

الاشكاليات الداخلية بالذات . وفي الحالتيْن يتوقف تأثير الخارج أكان سلبياً ام ايجابياً على طبيعة التكيف الناتجة من قواعد عمل البنى المجتمعية، أمام فعله المباشر أو غير المباشر.

اما وان الجابري نظر الى علاقة المشاريع الثلاثة بالمشروع النهضوي العربي من دون ان يعتني كفاية بالاشكاليات المجتمعية للأخير؛فقد كان لزاماً عليه ان يستنتج وبلغة تتصف بنوع من الحسم والتقرير " بـان تعثر[(١٦٨)] النهضة العربية يرجع في الاساس لا الى مقاومة داخلية من القوى المحافظة في المجتمع العربي، بل الى الدور التخريبي الذي قام به الوجه الآخر للحداثة الاوروبية، القوة والمنافسة، وتطبيقه الخارجي، التوسع الاستعماري والتنافس الاوروبي الامبريالي. وان هذا الدور هو الذي مكّن المقاومة الداخلية للحداثة الاوروبية في الوطن العربي،من الشرعية والمصداقية لانها برزت كمقاومة

للتدخل الاستعماري والغزو الاجنبي،وليس كمقاومة للجديد" ..

لن نتوسّع اكثر في نقاش ما جاء في هذا الاستنتاج، لئلا نخرج عن الاطار التوثيقي لعملنا . لكننا نود ان نؤكد، ولو من باب الاشارة، الى ان المقاومة الداخلية للحداثة الاوروبية في الوطن العربي، وبخاصة المقاومة التقليدية، لم تنل شرعيتها ومصداقيتها، فقط لانها واجهت التدخل الاستعماري والغزو الاجنبي، بل نالتهما، اساساً، لانها ذات جذور عميقة في البنى المجتمعية في الوطن العربي. وليس أدل على ما نذهب اليه، من مواقف اهل التقليد والمحافظة من كل فكر منفتح وتنويري . فمواقف الازهر من محمد عبده وطه حسين وعلى عبد الرازق، كما مواقف انصار التقليد اليوم من الكثير من مفكري العرب المعاصرين؛ لا نظنها تدخل في باب مواجهة التدخل الاستعماري والغزو الاجنبي، ولا تدخل في نطاق مقاومة الجديد، وهي التي

تجد جذورها في البنى المجتمعية، المصدر الاول، لكل شرعية !...

وفي القسم الثاني، اظهر المؤلف كما أشرنا، الاختلاف اللغوي والمعرفي بين لفظة النهضة بالعربية ولفظة Renaissance بالفرنسية. فميّز بين الحقل الدلالي لكل منهما؛ ثم رأى ان رواج كلمة النهضة بالعربية، بدل لفظة بعث او انبعاث التي هي اقرب الى المعنى الأوروبي لكلمة Renaissance ؛ يعود الى ظروف وحاجات البلاد العربية. وقد ساعده ذلك على الاقتراب(١٦٩) اكثر مما وصفه بالعوامل الداخلية للمشروع النهضوي العربي، أي على فهم التأثيرات الناجمة عن، هذه العوامل، في اخفاقاته وفي طبيعة الاشكاليات العائدة إلى تياراته، وهي ما شكلت مادة القسم الثالث من الكتاب ..

تصدّى الجابري في هذا القسم لاشكالية كل تيار . فوجد ان ما عانى منه المشروع النهضوي في ركنيْه الاثنيْن: التقدم

والوحدة، هو اشكالية انفصال الايديولوجيا عن السياسة .

كما وجد ان التيارات التي تناولها في مراجعته النقدية، لم تستطع بفعل هذه الاشكالية ان تحقق ما كانت تحلم به "من حضارة[١٧٠] عربية جديدة قوامها نهضة ورقي، يسري في جسمها العدل والمساواة والحرية، ويتحقق للعرب فيها التحرر من الهيمنة الاجنبية، واكتساب القوة والمنعة، واحتلال المكانة اللائقة بهم بين الدول" ؛ بل بقيت بعيدة عن صورة حلمها، "سجينة[١٧١] مكانها، تكرر نفسها ما يناهز القرن من الزمان، مع نكوص الى الوراء وتثبت في مواقع خلفية واغراق في السطحية" . ثم رأى ان اعادة انتاج واقع التياريْن : (السلفي ـ الليبرالي) على هذه الصورة، يعني ان "هناك[١٧٢] وضعاً اجتماعياً لا يتغير ، لا في مكوناته ولا في هياكله، وضعاً يجد فيه كل تيار ما يحمله بل ما يعيد انتاجه؛ كما يجد هو نفسه في التياريْن المدروسيْن ما يحافظ عليه وينميه".وحين شخّص الوضع

بطريقة اخرى ، لاحظ الجابري، عن حق، ان "المجتمعات[١٧٣] العربية تعاني من ثنائية أفقية تتمثل في وجود بنى حديثة تستنسخ بشكل مباشر وبتقليد بنى المجتمع الاوروبي؛ وبنى تقليدية تكرس استمرار عالم القرون الوسطى، عالم ما قبل الحداثة والتحديث في المجالات كافة". كما تعاني من ثنائية عامودية تتجسد في "وجود[١٧٤] ثقافتيْن مختلفتيْن: الثقافة البدوية القروية الريفية ونخبتها التقليدية العالمة، والثقافة المدينية العصرية الحداثية ونخبتها المثقفة" .

في الربط الذي أجراه المؤلف لما اعتبره الاشكالية العامة للمشروع النهضوي (انفصال الايديولوجيا عن السياسة)؛ بالبنى المجتمعية في الوطن العربي، يبرز بوضوح، كم هو اساسي أثر العوامل الداخلية في تعثر المشروع واخفاقاته في تحقيق ما طرحه على نفسه من مطامح واهداف. كما ينكشف من خلال هذا الربط ان الاشكالية العامة للمشروع

النهضوي العربي هي من طبيعة مجتمعية بالدرجة الأولى؛ وهي ما تشكل بفعل طبيعتها هذه، الاصل البنيوي لاشكالية أي تيار من تياراته . ولذلك، فان أي مراجعة نقدية له لا تنطلق منها؛ لا تستثمر جيداً أشكال الربط بينها وبين ما ينتج منها من اشكاليات خاصة لجهة تمكين المقاربة من ضبط حدود التداخل بين هذه الاشكال، وحدود تأثير الفعل الخارجي في المشروع العربي .

وهكذا ، لو كان الجابري قد استثمر اهمية الربط الذي اجراه بصورة اخرى؛ لجعَل رجله يبدأ مشاهداته بهياكل الواقع المجتمعي في الوطن العربي، وبخاصة بثنائيته البنيوية، أي بما انهى به مراجعته النقدية ...

حواشي الفصل الأول

١ـ البرت حوراني :الفكر العربي في عصر النهضة١٧٩٨ ـ ١٩٣٩. ترجمة كريم عزقول ـ دار النهار سنة ١٩٧٧، ص ٩ .

٢ـ المرجع نفسه : ص ٢٨ .

٣ـ م . ن : ص ٥٠ .

٤ـ م . ن : ص ٩١ .

٥ـ م . ن : ص ١٠٣ .

٦ـ م . ن : ص ٩٩ .

٧ـ م . ن : ص ١١٤ .

٨ـ م . ن : ص ١٢٧ .

٩ـ م . ن : ص ١٢٨ .

١٠ـ م . ن : ص ١٢٩ .

١١ـ م . ن : ص ١٣٢ .

١٢ـ م . ن : ص ١٤٢ .

١٣ـ م . ن : ص ١٤٤ .

١٤-	م . ن	: ص ١٥٠ .
١٥و١٦-	م . ن	: ص ١٧٣ .
١٧-	م . ن	: ص ص ١٩٨ ـ ١٩٩ .
١٨-	م . ن	: ص ٢٠٨ .
١٩و٢٠-	م . ن	: ص ص ٢٢٣ ـ ٢٣٠ .
(*) فصله التاسع		:ان الفصل الذي لا نوثقه لا يدخل في مجال عملنا البحثي .
٢١- المرجع نفسه		: ص ٢٧٤ .
٢٢-	م . ن	: ص ٢٨٣ .
٢٣-	م . ن	: ص ٣٠٠ .
٢٤-	م . ن	: ص ٣٠٨ .
٢٥-	م . ن	: ص ٣٩٧ .
٢٦-	م . ن	: ص ٣٩٣ .
٢٧-	م . ن	: ص ٩ .
٢٨-	م . ن	: ص ص ٢٠٨ ـ ٢٢٤ .
٢٩-	م . ن	: ص ١٩٨.

٣٠ـ م . ن : ص ٢٥١ .

(*) بعض اعلام النهضة : يذكر حوراني هنا: محمد عبده ومصطفى كامل.

٣١ـ د. فهمي جدعان :اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر سنة ١٩٧٩ ـ ص٥ .

٣٢ـ م . ن : ص ٨ .

(*) الفكر العربي الحديث : يقصد جدعان بهذه التسمية الفكر الذي انتجه مفكرو الاسلام في العصر الحديث وهو ما صنّفناه تحت عنوان الفكر الديني الاصلاحي .

انظر تحديده لهذا المصطلح : المرجع نفسه : ص ١٠ .

٣٣ـ المرجع نفسه : ص ٨ .

(*) اربع مراحل : وهي: مرحلة التنوير الديني وبناء الحضارة . مرحلة التوقف

الحضاري والتوازن - مرحلة
اختلال التوازن والانحطاط -
مرحلة اليقظة والنهضة .

راجع هذه المراحل بالتفصيل في : المرجع نفسه ص ٩ .

٣٤ - المرجع نفسه : ص ٩ .

٣٥- م . ن : ص ١٠ .

(*) مفهوم التقدم : يرى جدعان ان مفهوم التقدم هو مفهوم ذاتي نسبي يتحرك على ارض غير ثابتة .

انظر تحديده لهذا المفهوم في :المرجع نفسه: ص ص ١١ - ١٦ .

٣٦- المرجع نفسه : ص ص ١٩ - ٤٧ .

٣٧- م . ن : ص ص ٤٦ - ٤٧ .

٣٨- م . ن : ص ٤٧ .

٣٩- م . ن : ص ص ٤٩ - ٩٣ .

٤٠- م . ن : ص ٩٣ .

(*) أكثر من محطة : من هذه المحطات : التوغل العسكري العثماني في أوروبا من

ناحية ؛ والتوغل الاوروبي العسكري في اقطار الدولة العثمانية ـ التوغل العسكري الذي كانت له آثار ثقافية عميقة ، وقد جاء على وجه التحديد من جانب حملة نابليون ؛ أي من الآثار التي تلت تلك الحملة حيث بدأت حكومة محمد علي ترسل البعثات العلمية الى فرنسا بالذات ..

انظر المرجع نفسه : الصفحات : ١٠٢ و١٠٣ و١١٠ .

٤١ـ المرجع نفسه : ص ١١١ .

٤٢ـ م . ن : ص ١١٢ .

٤٣ـ م . ن : ص ١١٣ ـ ١١٤ .

٤٤ـ م . ن : ص ص ١١٤ ـ ١١٥ .

(*) أحد معانيها : من معاني المنافع العمومية الاخرى لدى الطهطاوي : "أندوستريا"

industrie وتقديم التجارة
والصناعة .

٤٥- م . ن : ص ١١٧ .

٤٦- م . ن : ص ١٢٣ .

٤٧- م . ن : ص ١٣٩ .

٤٨- م . ن : ص ١٢٣ .

٤٩- م . ن : ص ١٥١ .

٥٠ و٥١- م . ن : ص ١٥٣ .

٥٢- م . ن : ص ١٦٥ .

٥٣- م . ن : ص ١٦٧ .

٥٤- م . ن : ص ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

٥٥- م . ن : ص ٢٠٣ .

٥٦- م . ن : انظر هذه الاسباب بالتفصيل ص
ص ٢٠٤ - ٢٠٨ .

٥٧- م . ن : ص ص ٢٠٨ - ٢٠٩ .

٥٨- م . ن : انظر هذه الدعوة بالتفصيل ص
ص ٢٦٣- ٢٦٨.

٥٩- م . ن : ص ٢٦٨ .

٦٠- م . ن : ص ٣٢٢ .

٦١و٦٢- م . ن : ص ٣٢٣ .

٦٣- م . ن : ص ٣٢٤ .

٦٤- م . ن : ص ٣٢٥ .

٦٥- م . ن : ص ٤٦٨ .

٦٦- م . ن : ص ص ٤٦٨ ـ ٤٦٩ .

٦٧- م . ن : ص ٤٧٦ .

٦٨و٦٩- م . ن : ص ٤٧٨ .

(*) الفكر العربي السلفي : يرى د. جدعان ان السلفية بأشكالها المختلفة وأحوالها المتماثلة او المتباينة او المتناقضة ... هي اجتهادات نظرية ومواقف عملية ترتد الى رؤية جذرية تقوم على "الاتباع لا الابتداع" .

انظـــر موقفـــه مـــن الســـلفية بالتفصيل: د. جدعان: السلفية، حدودها وتحولاتها ـ عالم الفكر ـ العـددان الثالـث والرابع ١٩٩٨ ـ ص ص ٦١ ـ ٩٣ .

وقـارن بمواقـف أخـرى : شـاكر اليسّـاوي : السـلفية، نشـأتها، فكرها: مجلة الطريق عدد ٣ سنة ٢٠٠٠ ص ص ٤١ـ ٤٩ .

ومحمد سيّد رصاص : الاصوليات الاسـلامية: محاولـة للبحـث عن محدداتها . مجلة النهج عدد ٥٩ سنة ٢٠٠٠ ص ص ٢٢ ـ ٢٩ .

٧٠ـ المرجع نفسه : يستخدم د.جدعان مصطلحات من مـثل : الترقـي ـ التحسـين ـ الفـوز ـ الصـلاح ـ الفلاح ص ص ١٤ ـ ١٦ .

٧١- م . ن : ص ١٩ .

(*) الحقيقة والتاريخ : يقول د. جدعان في هذا الصدد:

"تنتمي الحقيقة الى عالم الازل والابدية وهو ما يفارق وقائع التاريخ ويعلو عليها، ولا يخضع لقانون الصيرورة الصارم. وهي حين تدخل في دائرة الزمان (التاريخ) تفقد براءتها الأولى التي جاءتها من افق المطلق ... وستتقمّص كافة الاشكال الزمنية التي يمكن ان تعتري أي انسان تحل فيه. ومن اجل هذا كان الجهد الانساني التاريخي للعودة الى احضان الحقيقة، يتخطط في عسره وصعوباته وكأن وجود الانسان على الارض محنة في

ذاتـه يتطلب الانتصار عليها توتراً مستمراً ورجاءً واسعاً".

انظر المرجع نفسه ، ص ٤٩ .

(٭) مفكـري العرب الكلاسيكيين : هنا يركز د. جدعان على الغزالي والماوردي وابن خلدون .

انظر المـرجع نفســه ص ص ٥٠- ٩٣.

(٭) مصـدر لـلمعرفة : هنـــاك بالطبـــع مصادر اخـــرى لـلمعرفة . لكنـنا نركـز هـنا عـلى العقـــل نظـــراً لارتـــباطه بـــنقطة البحث التي نتناولها .

(٭) موقفـه القـيمي : يقـول د. جدعـان: "إن القطـيعة حصـلت في دوائر محدودة تجلّت فـــيمن أداروا ظهورهـــم للاصـــول وطـرحوا مفهـوم النهضـة العربـية الحديــث عــلى اســس مقطوعــة الصـلة بالاصـول". وهـؤلاء بـرأيه

ليسوا إلا نوابت لا يملك التوجه
نحوها من اجل اعتمادها اساساً
لمنطلقات عربية شمولية .
انظر المرجع نفسه ص ٨ .

(*) التقدم التنويري : يقول كانط : التنوير هو تغلب الانسان على قصوره الذي اقترفه في حق نفسه . وهذا القصور هو عدم القدرة على استخدام العقل من دون توجيه انسان آخر . ويتسبب الانسان بنفسه في هذا القصور إذا لم يكن السبب كامناً في عجزه عن الفهم بل في عجزه عن الحسم وافتقاره إلى الشجاعة لأن يستخدم عقله من دون مساعدة الآخرين . فمبدأ التنوير هو : كن شجاعاً واستخدم عقلك بنفسك .

انظر : عصور الأدب الألماني ـ تحولات الواقع ومسارات التجديد ـ عالم المعرفة عدد ٢٧٨ ـ ٢٠٠٢ ص ص ١٣٢ ـ ١٣٣ .

(ه) قطيعة معرفية : ما نراه حول هذا المفهوم، ان القطيعة المعرفية لا تقع على صعيد فكري ما لم تكن متسقة مع انتظام تاريخي جديد يؤطر تحولات مجتمعية جذرية في طبيعتها بحيث يتاح للفكر ان يُحدث قطيعة مع المبادئ والاصول التي كان يأخذ بها قبل هذه التحولات وذلك إما بالتزامن معها وإما في إثرها وإما باستشرافها . لكن القطيعة المعرفية تبقى في مطلق الاحوال وايّاً يكن زمنها تعبيراً فكرياً عن

التحول البنيوي الجذري في رحاب المجتمع والتاريخ .

٧٢ـ المرجع نفسه : حول هذه النقاط انظر الصفحات التالية : ٥٤٣ و٥٤٤ و٥٤٦ و ٥٥٠ و٥٥١ .

٧٣ـ د. وجيه كوثراني : المشروع النهضوي العربي او ازمة الانتقال من الاجتماع السلطاني الى الاجتماع الوطني ـ دار الطليعة سنة ١٩٩٥ ص ص ١١ و١٢ .

(*) ثلاثة ازمنة :نشير هنا الى اننا سنركز على الزمن الاول، أي التوفيق بين الليبرالية الغربية والاصلاحية الاسلامية نظراً لانسجامه مع النموذجيْن المدروسيْن في عملنا البحثي .

٧٤ و٧٥ و٧٦ و٧٧ـ المرجع نفسه : ص ١٣.

٧٨ ـ م . ن : ص ص ١٣ و١٤ .

٧٩ و٨٠ ـ م . ن : ص ١٤ .

٨١ ـ م . ن : ص ١٥ .

٨٢ و٨٣ ـ م . ن : ص ص ١٥ ــ ١٦.

٨٤ و٨٥ و٨٦ ـ م . ن : ص ١٧ .

٨٧ و٨٨ و٨٩ ـ م . ن : ص ١٧ .

٩٠ و٩١ ـ م . ن : ص ١٨ .

٩٢ ـ م . ن : ص ٣٩ .

٩٣ و٩٤ ـ م . ن : ص ٤٠ .

٩٥ ـ م . ن : ص ٣٩ .

٩٦ ـ م . ن : ص ٤٥ .

٩٧ ـ م . ن : ص ص ٤٥ ـ ٤٦ .

٩٨ ـ م . ن : ص ٧ .

٩٩ ـ د. محمد عابد الجابري :المشروع النهضوي العربي ـ مراجعة نقدية ـ مركز دراسات الوحدة العربية سنة ١٩٩٦ ، ص ١٤٩ .

١٠٠ ـ المرجع نفسه : ص ١٢ .

١٠١ ـ م . ن : ص ١٠ .

١٠٢ ـ م . ن : ص ٢٠ .

١٠٣ - م . ن : ص ص ٢٢ ــ ٢٣ .

١٠٤ - م . ن : ص ٢١ .

١٠٥ - م . ن : ص ٢٠ .

١٠٦ - م . ن : ص ٢٩ .

(٥) النزعات الفكرية : من هذه النزعات: التاريخانية ــ العلموية ـ العرقية. انظر المرجع نفسه: ص ص ٢٤ــ ٢٨ .

١٠٧ - م . ن : ص ٢٩ .

١٠٨ و١٠٩ - م . ن : ص ٣٠ .

١١٠ - م . ن : ص ٣٢ .

١١١ و١١٢ - م . ن : ص ٣٣ .

١١٣ - م . ن : ص ٣٩ .

١١٤و١١٥و١١٦- م . ن : ص ص ٤٠ ــ ٤١ .

١١٧ و١١٨ - م . ن : ص ٤٢ .

١١٩ - م . ن : ص ٤٣ .

١٢٠ - م . ن : ص ٤٨ ونشير هنا الى ان عبارة الاتحاد والترقي المرادفة للوحدة

والتقدم استعارها الجابري ــ كما
يذكر، مما كان سائداً في الربع
الاول للقرن العشرين .

١٢١ ـ المرجع نفسه : ص ٥١ .
١٢٢ - م . ن : ص ٥٣ .
١٢٣ - م . ن : ص ٤٥ .
١٢٤ - م . ن : ص ٥٣ .
١٢٥ - م . ن : ص ص ٦١ ــ ٦٤ .
١٢٦ - م . ن : ص ٦٣ .
١٢٧ و١٢٨ - م . ن : ص ٦٤ .
١٢٩ و١٣٠ - م . ن : ص ٦٥ .
١٣١ و١٣٢و١٣٣ - م . ن : ص ٦٦ .
١٣٤ - م . ن : ص ٨٧ .

(*) السلفي : يصنف د. الجابري، الافغاني
تحت عنوان الاسلام السياسي
ومحمد عبده تحت عنوان السلفية
. انظر المرجع نفسه ص ٧٩ .

١٣٥ - م . ن : ص ٦٨ . ونشير هنا إلى أن عنوان المقالة هو : ماضي الامة وحاضرها وعلاج عللها .

١٣٦ - م . ن : ص ٧٠ .

١٣٧و١٣٨و١٣٩- م . ن : ص ٧١ .

١٤٠و١٤١- م . ن : ص ٧٣ .

١٤٢و١٤٣ - م . ن : ص ٧٤ .

١٤٤ و١٤٥و١٤٦ - م . ن : ص ٧٣ .

١٤٧و١٤٨و١٤٩و١٥٠- م . ن : ص ٧٦ .

١٥١و١٥٢ - م . ن : ص ٧٧ .

١٥٣ و١٥٤ - م . ن : ص ٧٨ .

(*) كتاباته : يشير الجابري هنا الى مقالة للشيخ محمد عبده وهي بعنوان " انما ينهض بالشرق مستبدٌ عادل" .

١٥٥و١٥٦ - م . ن : ص ٧٨ .

١٥٧ - م . ن : ص ٧٩ .

١٥٨ و١٥٩ - م . ن : ص ص ٨٠ — ٨١ .

١٦٠ و١٦١ - م . ن : ص ٨٣ ــ ٨٤ .

١٦٢ و١٦٣ - م . ن : ص ص ١٢١ ــ ١٢٢ .

١٦٤- م . ن : ص ١٢٣ .

١٦٥- م . ن : ص ١٢٤ .

١٦٦- م . ن : ص ١١٧ .

١٦٧- م . ن : ص ١٢ - ٥٣ .

١٦٨- م . ن : ص ٢٠ .

١٦٩- م . ن : ص ٥٨ .

١٧٠ و١٧١ - م . ن : ص ١٣٨ .

١٧٢و١٧٣و١٧٤ - م . ن : ص ١٣٩ .

الفصل الثاني

الانكسار البنيوي

ثنائية الحديث والتقليدي

يتناول هذا القسم تعيين السياق التاريخي للصدام بين أوروبا الرأسمالية والسلطنة العثمانية، وبخاصة محطاته الكبرى في القرن التاسع عشر ؛ كاشفاً عن مفاعيله على صعيد البنى المجتمعية العربية؛ ثم يربط بين هذه المفاعيل والتحولات الرئيسة التي أصابت البلدان العربية بين الحربين وخلال المرحلة الاستقلالية ، ابتغاء الوصول إلى تحديد السمات العامة التي انطبعت بها تلك البنى منذ منتصف التاسع عشر وحتى مطلع التسعينيات من القرن العشرين . ولقد جرى تقسيم ما تناوله إلى محاور أربعة ، مركّزاً على ما هو بنيوي في كل منها لئلا يخرج عن طبيعة غرضه وعما وضعته الإشكالية ـ العامة من ضوابط ومعايير بحثية ..

١ ـ التكوين الاقطاعي العثماني ، قبل التاسع عشر .

حمل بنو عثمان[1] مشروعاً تاريخياً كبيراً ، لم يلبث أن دخل من خلال شرعية الجهاد ضد البيزنطيين طور التحول من إمارة تعيش في كنف سلطة السلاجقة في قونية ، إلى طور

إمبراطورية مترامية الأطراف، تشغل حيِّزاً رئيساً من أحداث التاريخ العالمي في العصرين الوسيط والحديث على حدّ سواء ..

هذا التحول التاريخي تجسّد فيما قام به العثمانيون من تجميع واستيعاب الكتل الشعبية حول مشروعهم الإمبراطوري؛ أي في إجراء عمليات واسعة من العثمنة سواء في الأناضول ام في الرومللي؛ مما جعل دولتهم تتشكل من خليط هائل من الأقوام والشعوب والاثنيات ؛ ومشروعهم يحقق النجاحات السريعة والباهرة في حركة فتوحاته الواسعة على امتداد القرون الثلاثة الأولى من حياة السلطنة ..

وفي نطاق توسُّع عملياتهم؛ صنَّف بنو عثمان الأراضي المفتوحة ، أراضٍ اميرية تعود ملكيتها للدولة ممثلة بالسلطان مالكها الأعلى . وقد جاء نظام توزيعها إلى إقطاعات عسكرية متوافقاً، بصورة عامة، مع الموروث التقليدي للدول السلطانية، لجهة توزيع الأراضي وأشكاله في الإقطاع والتلزيم أو التأجير .. وتبعاً لشمولية نظام التوزيع اقطعت الدولة ، الفرسان

السباهية الأراضي لقاء تقديمهم خدمات عسكرية لها، بما يتناسب وإيراد إقطاعاتهم، وفرضت على السباهي أن يُقيم في أرضه المُقطعة ويستثمر بنفسه جزءاً منها؛ وأناطت به حق إقامة القضاء على الرعية في اللواء أو السنجق التابع له . كما منحته حق توريث إقطاعته إلى أبنائه وفق شروط وقيود معينة. فكان الإقطاع العسكري العثماني يطوّر ما كان معمولاً به في العهد الزنكي، ويتماثل، إلى حد بعيد، مع مفهوم الإقطاع في الغرب؛ ويحافظ في الآن نفسه على طابع شرقي يتمثل في الانتظام غير المستقر لآلية التوزيع المركزي للأراضي المقطعة . كذلك أقطعت الأراضي لطوائف الجند الأخرى، مقابل خدماتهم العسكرية، ونظّمت أوضاعهم على أساس إقطاعي شبيه بتنظيم الفرسان السباهية. فشكلت هاتان الفئتان القوات الرئيسة في المراحل الأولى من تاريخ السلطنة. ولما أُنشئت طائفة الانكشارية توسّعت طبقة العسكريين المتوحدة مع قوى السلطة وأصبحت الطائفة الأخيرة العلامة البارزة في التنظيم العسكري

العثماني، والمظهر التاريخي الفريد الذي تميزت به السلطنة ، إن كان من حيث تنظيمها الإقطاعي ، أو من حيث نوع العلاقة التي أقامتها مع الأقوام غير المسلمة في داريْ الإسلام والحرب . ومن جهة أخرى، أقطعت الدولة الخواص الهمايونية، والأراضي غير المقطعة إلى عسكريين كالمراعي والغابات ، إلى موظفين مدنيين ومتعهدي الضرائب لقاء تغطية نفقات السلطان وحاشيته،وأعباء الإدارة المركزية الموصوفة بتركيب بيروقراطي واسع وهرمية تراتبية صلبة ..

ان التوحّد السياسي بين طبقة العسكريين وقوى السلطة المركزية ، الذي أوصل السلطنة إلى قمة أمجادها ؛ لم يلبث أن أصابه الاختلال والاضطراب منذ أن أخذ جيش الانكشارية يهمّش قوى التنظيم الإقطاعي والقوى العسكرية الأخرى . فتعاظم من جراء ذلك حجم النفقات العسكرية واشتدت حاجة الدولة إلى الأموال بفعل احتياجات الحرب المندلعة على نحو شبه دائم في الولايات وبخاصة في أقاليم السلطنة الأوروبية .

لذلك لجأ بنو عثمان بدءاً من عهد سليمان القانوني إلى تأجير الخواص الإمبراطورية للملتزمين ثم اتسع بالتدريج تطبيق نظام الالتزام في الدولة . فاشتمل على الاقطاعات العسكرية وصنوف الأرض الأخرى؛ مما كان يقلّل باطّراد من مداخيل بيت المال المركزي الذي بدأ منذ أواخر القرن السادس عشر يمرُّ بارتباكات مالية ضاغطة سرعان ما تحولت وبسبب توقف إيرادات الغنائم إلى أزمة مالية عميقة ، أخذت عناصرها تتجذر في أداء النظام الاقتصادي العثماني طيلة القرنيْن اللاحقيْن ..

ان تاريخ الدولة العثمانية في السابع عشر والثامن عشر ، يعكسه بنسبة كبيرة سياق تحول الإقطاعة العسكرية إلى مزرعة ضريبية ينحصر دورها الأساسي في تأدية الضريبة المتوجبة عليها . ومما أدى إليه هذا السياق أو ما يمكن التعبير عنه بشيوع نظام الالتزام؛ الإنفكاك المتمادي بين السلطة المركزية والقوى العسكرية والشعبية المتوحدة حولها؛ أي دخول الدولة

طور الانحدار والتراجع الذي اتصف بالنهب المُعمّم وكثرة العصيان والتمرد في صفوف القوى العسكرية ؛ وعنف الصراعات الداخلية في أقاليم السلطنة وولاياتها ..

لقد أظهر التنظيم الاقطاعي العسكري في مراحله الأولى ، مدى قدرته على إكساب الدولة الشروط المؤاتية للعثمنة الواسعة في إقليمي الأناضول والروملّي ، أي لبناء إمبراطورية ترتكز على استيعاب القوى وتوحيدها حول سلطتها المركزية ، الأمر الذي مكّنها من نسج علاقات وطيدة ومستقرة مع أهل الذمة في ذينك الإقليمين كانعكاس لنجاحها على صعيد علاقاتها بالكتل الشعبية عامة . لكن شيوع نظام الالتزام الذي أفضى إلى تعميم القمع في الولايات والأقاليم؛ أطاح بنجاحات المشروع العثماني؛ وحوّل نظام الملل إلى قواعد صلبة تؤسس لأشكال التجزئة المجتمعية ، وتقدم لأوروبا الظروف الملائمة للنفاذ من خلالها إلى بلاد السلطنة ، تحت شعار حماية المسيحيين تارة؛ وتحت لافتة بنود الامتيازات الأجنبية تارة أخرى ...

هذا المسار في تطور الإقطاع العسكري العثماني عرفته أيضاً الولايات العربية وبخاصة مصر وبلاد الشام والعراق . فمنذ الفتح العثماني لها، انتشر الإقطاع العسكري في المناطق الواقعة شمالي العراق وسوريا، بالرغم من أنه لم يتصف بالخصائص التي تميز بها في الأناضول والرومللي . أما في المناطق الأخرى، فظلّت أقسام كبيرة من الأراضي في حوزة الإقطاعيين المحليين الذين كانوا يدفعون خراجاً سنوياً لولاة السلطان.. ومع مطلع القرن السابع عشر ألغت الدولة العثمانية، الإقطاعات العسكرية في بلاد الشام، وكانت ، من ذي قبل، قد اتخذت الإجراء نفسه في مصر؛ واستبدلت نظاماً جديداً بها يقوم على منح الأراضي لحكام الولايات والأولوية مقابل دفع قدر محدد من الضرائب للخزينة . وقد عرف في مصر باسم "الالتزام" وفي سوريا ولبنان وفلسطين "مقاطعة" . ولم تصنّف الأخيرة كمقاطعة عسكرية أو كجزء من ممتلكات الجيش، إنما كانت تقوم على دفع الخراج السنوي دون أن تحرم صاحبها الحق

في استخدام قوة عسكرية تأتمر بأمره بغية جمع الضرائب المقررة .

على هذا الأساس أصبح الالتزام في مصر يشتمل أحياناً على مقاطعات بأكملها، حيث كانت تؤدي علاوةً على ضريبة الميري، ضرائب إضافية للملتزمين يفرضها الديوان الكبير في القاهرة .

أما في سوريا وفلسطين ولبنان، فكان الوالي يمنح الأراضي للمقاطعجيين (الملتزمين المحليين)، مقابل أن يدفع ضريبة سنوية إلى خزينة الآستانة، فضلاً عن تغطية نفقات الشؤون الإدارية في ولايته؛ وما تبقى من مداخيل التلزيم يذهب بطبيعة الحال إلى ثروته الخاصة ..

وامتدت مفاعيل الالتزام في مصر وبلاد الشام إلى تركيبة القوى العسكرية في البلاد . فبعد أن كان الانكشارية يُمنعون في بداية الفتح من استحواذ الأراضي، أصبحوا ملتزمين من النصف الثاني من القرن السابع عشر، وغدوا يتمتعون بحقوق

واسعة من إيرادات الدولة . كذلك كان شأن الفرسان السباهية؛ إذ أصبحوا من كبار الملتزمين في مصر واكتسبوا سلطة قوية من خلال السيطرة على الأراضي الزراعية . فأقام ضباطهم في القاهرة ، وأخذوا يقيدون سلطة الوالي ويفرضون عمليات عزل الولاة وحكام الأقاليم ..

ان نظام الالتزام ، ما إن أصبح يمنح لمدى الحياة، دفع القوى العسكرية للسعي؛ بكل الوسائل والطرق إلى المزيد من الاعتصار لدافعي الضرائب؛ وإلى فرض سلسلة من المغارم والعوائد على الفلاّحين والحرفيين والتجار؛ مما جعله يشكل أحد الأسباب الرئيسة لانحلال التوحد في تركيبة القوى السلطوية في معظم الولايات العربية ـ فتنامت الصراعات الداخلية في الأقاليم وانطلقت الحركات الاستقلالية بقيادة الباشوات وقادة العسكر والأمراء، وتعاظمت التمردات والاضطرابات العسكرية والسلطوية . إذّاك أخذ التفسخ والانحدار يزحفان إلى هيكلية السلطنة ويوثقانها بأزمة بنيوية

عميقة ما لبثت أن شهدت مع نهايات الثامن عشر أطواراً حادة ومتصاعدة بعد أن ضاعفتها عوامل خارجية أخذت تتوغل حثيثاً في داخلها وتتهيأ لتدخلات قادمة من نوع جديد ...

باختصار ، إن التكوين الاقطاعي العثماني انتج ديناميات معقدة من الصراعات المجتمعية والسياسية بفعل عوامل التأزيم المستولدة من بناه باستمرار . فالبنى الانتاجية الزراعية كانت تنوء تحت مفاعيل التناقض العميق بين ملكية الدولة للأرض، وملكية الملتزم والمقاطعجي لها ، أو ما يمكن أن يُسمى أيضاً التناقض بين الآليات المركزية للاقطاع والآليات الفردية في التملك . والبنى الحرفية كانت تعيش أزمة مستديمة بين قوالب تنظيمها الطائفي وضغط الضرائب المفروضة عليها من الدولة . أما التجارة ، فعانت من المصادرة الدورية للثروات ومن السياسة الدائمة في امتصاص الفوائض؛ فضلاً عما أنحكم إليه رأس المال التجاري من تقاليد وجاهية عامة، جعلت

أنشطتها تتركز في مجالات التبادل وتقصّر في الانخراط التحويلي في ميادين الإنتاج الحرفية والزراعية، مما كان يسهّل تبديد التراكم ويعمّم أشكاله العنفية ويحوله، بالتالي، إلى مظهر شامل لأزمة التكوين الإقطاعي في السلطنة.

في هذه اللحظات المأزومة الناجمة عن التكوين الإقطاعي العثماني، وقع الصدام، مع مطلع التاسع عشر، بين السلطنة وأوروبا الرأسمالية. فانتظمت في ضوء مساره قضايا عامة ومعقدة كانت معالمها تتحرك على خط العلاقة بين الوحدة والتجزئة، وفي نطاق مركب العلاقات بين الأكثرية المسلمة والاقليات من أهل "الذمة"، وفي دائرة المواجهة القائمة بين التطور والتخلف والتقدم والركود، وحول الآثار الناجمة عن كل ذلك في رسم المقاسات والصيغ المستقبلية المتعلقة ببناء الدولة الحديثة في البلاد العربية ..

٢ـ أوروبا الحديثة والآخر .

في الوقت الذي كانت فيه السلطنة تدخل القرن الأخير من

عمرها، كانت أوروبا تتابع صعودها وتصنع أحد مشاهده الكبرى وترسّخ مرتكزاته وتتحول إلى مركز الثقل في التاريخ العالمي . وثمة جديدان[٢] معاً ارتكز عليهما المشهد، وسما الحضارة الأوروبية بطابع كوني حديث جعلها تتميّز عما كانت عليه قبله، وعن سواها من حضارات العالم الأخرى ..

حققت أوروبا جديدها الأول في الرأسمالية . والنظام الرأسمالي هو النظام الاجتماعي ـ الاقتصادي الوحيد الذي تقوم بنيته على قانون مراكمة الفوائض وإعادة توسيع الإنتاج باستمرار. وقد أفضى هذا القانون ، في خطٍّ أول سلكته أوروبا، إلى بناء سوق اقتصادية موحدة، وإلى تأسيس دولة قومية حديثة، الدولة/الأمة، ذات هيكلية مؤسساتية تستمد شرعيتها من الدساتير والقوانين الوضعية التي تعامل الإنسان كمعطى حقوقي سوسيولوجي فردي، متجاوزة من خلال ذلك روابطه التقليدية ، إلى المواطنة من حيث هي انتظام مدني وحديث للعلاقات بين الفرد والجماعة .. وفي خط ثانٍ ، فرض التوسّع

الرأسمالي السيطرة على بنى الآخر المجتمعية . فقام بتفكيكها ورهن مسارها وقطع تطورها ؛ ثم أمعن في إلحاقها في دورته المتنامية باطّراد ..

الرأسمالية في هذا الضوء، هي النظام التاريخي الذي امتلك القدرة على تشكيل العالم وفق اقيسة مصالحة الاستراتيجية . إنه النموذج الكوني الذي اخضع الآخر ، وأوثق ربطه بالقوانين الداخلية لاشتغال بنيته.فكان على الآخر أن يقتدي به مثالاً ، ويحاكي نمطه في الحياة، أيّاً تكن كلفة المحاكاة المتوجبة عليه ...

أما جديد أوروبا الثاني ، فهو العقلانية . والعقلانية منهج فكري في النظر إلى شؤون الكون والإنسان والمجتمع ؛ وأسلوب تنظيم يطاول بناء المجتمع والدولة ؛ ونظام معرفي لا يرى في غير العقل مصدراً أو مقياساً له .. وبلغة أخرى، إن العقلانية شكّلت أحد ظهورات أوروبا كذات عارفة، علمية ، منطقية ، مثلما أظهرتها الرْسملة كذات منتجة ، صانعة ، منظمة..

والذات العارفة تتحول بالمعرفة العقلانية إلى أنوية(*) تاريخية ، يكون لها الحق في تعميم الذات المنتجة ، أو الأخذ بيد الآخر إلى دورة حياتها ، أي إخضاعه إلى سلطان العقل وجبروت الرأسمال ..

الرسملة والعقلنة مرتكزان رئيسان من مشروع الحداثة الأوروبية. والحداثة في الداخل الأوروبي هي فرد حر مرجعيته العقل، ومجتمع مصالح متبادلة بين أفراد أحرار ودولة قانون وضعي تمثل "تحقق[3] العقل المطلق"!.. وهي في الحقل الكوني نمْذجة للعالم تتناظر فيها آليات التوسع الرأسمالي مع منطق شمولية العقل الانساني وهو هنا، العقل الأوروبي بالتحديد. إنها نمذجة مضاعفة تطاول التاريخ والعقل .. فأوروبا الرأسمالية تصير تاريخ العالم وعقلانيتها الشاملة تغدو عقل العالم !.. لذا، فالتحديث يعني تعميم خط التطور الأوروبي ، وهو خط يختزل التاريخ بالتجربة الأوروبية وفي فلسفته أنه يرتقي بها إلى "درجة المطلق[4] أو نهاية الزمن"،

حتى وهي تذخر بإرثٍ عنفي يكتنز باستمرار من "لحم" التاريخ عند الآخر غير الأوروبي !..

٣- بين بنيتيْن ..

أ - في التأسيس : أخذت أوروبا الرأسمالية تضيف إلى إرثها هذا ، بدءاً من حملة نابليون بونابرت على مصر وبلاد الشام ١٧٩٨ مشهداً جديداً، لعلّه الأبرز بين ما صنعته في العالم من مشاهد في التاسع عشر. فبعد أن كان تدخلها في شؤون السلطنة يتخذ بصورة عامة في القرنيْن السابع عشر والثامن عشر، شكل السيطرة(٥) غير المباشرة؛ افتتحت مع الحملة الفرنسية مساراً طويلاً من السيطرة(٦) المباشرة على ولايات السلطنة وأقاليمها العربية . وبالفعل لم يمضِ أكثر من ثلاثة عقود على تلك الحملة، حتى عادت فرنسا واحتلت الجزائر ١٨٣٠، أولى محطات السيطرة الأوروبية المباشرة . ثم تعاقبت المحطات بوتائر قياسية. ففي عام ١٨٣٩ احتلت بريطانيا عدن ووضعتها

تحت نظام الحماية. وفي ١٨٤٠ أجهض الضغط(٧) الأوروبي خطط محمد علي باشا في إقامة إمبراطورية عربية ، وفي سنة ١٨٦٠ دخلت القوات الفرنسية إلى جبل لبنان ؛ وفي ١٨٨١ غزت فرنسا تونس وفي ١٨٨٢ فرضت بريطانيا سيطرتها على مصر ؛ وفي ١٩١١ احتلت إيطاليا ليبيا . ومن ثم كانت المحطة الكبرى بعد هزيمة تركيا في الحرب العالمية الأولى ، أي المحطة التي وضعت بريطانيا وفرنسا من خلالها ، اللمسات الأخيرة على خريطة اقتسامهما للبلاد العربية في قسميها المشرقي والمغربي على حد سواء..

.. ما تميزت به هذه السيطرة بين منتصف التاسع عشر والحرب العالمية الأولى ؛ أنها لم تقم من الخارج وحسب كما كانت عليه أشكال السيطرة التقليدية بين الدول والإمبراطوريات ما قبل الرأسمالية ؛ إنما كانت من الخارج والداخل في آن . بتعبير آخر ، لم تتوقف سيطرة أوروبا عند حدود امتصاص الفوائض ونهبها من ولايات السلطنة ؛ بل

أرست في بناها المجتمعية شروط تجددها واستمرارها التاريخييْن . لقد حملت أوروبا جديدها إلى التكوين الاقطاعي العثماني . فاستنْبتت فيه العلاقات الرأسمالية في ظروف كانت تشهد طوال التاسع عشر على عجزه عن تحقيق[٨] التغيير والاصلاح المنشوديْن . وما إن أخذت هذه العلاقات تنبني مجتمعياً منذ منتصف القرن المذكور، حتى كان ذاك التكوين يدخل في انشطاره الاجمالي إلى بنيتيْن غير متدامجتين أو غير منتظمتيْن بآليات توحيدية عامة تدمج بينهما في وحدة عضوية متكاملة في قواعد عملها وفي ديناميات تطوّرها؛ الأمر الذي جعلهما تتعايشان على قواعد كيانية أتاحت لهما أن تبقيا على درجات من التفاوت التاريخي في تطورهما وتتفارقا بالملموس في أشكال استجابتهما لكلٍّ من قضايا النهوض والتقدم؛ وأن تحافظ كل منهما على ملامحها التكوينية وتصون أنماطها الثقافية وأنظمة تصوراتها ومعتقداتها حيال شؤون الكون والإنسان والمجتمع . والأصل في طبيعة هذا التعايش ،

يعود إلى الخصائص البنيوية التي اتصفت بها العلاقات الرأسمالية الوافدة إلى التكوين الاقطاعي العثماني ؛ ومن داخله، بالطبع، إلى مجتمعات الولايات العربية؛ وهي خصائص الريعية والوساطة والتبعية التي تمتلك إمكانات واسعة على ابتداع آليات التعايش مع العلاقات التقليدية والتكيّف مع أشكالها وصورها المختلفة ..

إذن هناك ، على صعيد ماكروي، بنيتان تعايشتا كيانياً في المجتمعات العربية في زمن السيطرة عليها: بنية رأسمالية "حديثة" ليس لها جذور حداثية في أرض الواقع؛ إذ إنها لم تبنِ في مسار تشكلها آلياتها المستقلة ولا نظامها المعرفي الأصيل. وبنية تقليدية متجذرة في الواقع؛ لكنها أخذت تفقد آلياتها المستقلة في تطورها، وبخاصة عندما دخلت بفعل التعايش الكياني ، في دائرة العلاقة المأزومة بين التفكك الحداثي والتجدّد التقليدي .. وهكذا، بين بنية معاصرة لا تاريخ حقيقياً لها في التحديث، وأخرى تاريخية لا حاضر آمناً

لها في التقليدية؛ حصل انكسار بنيوي عميق في تركيبة المجتمعات العربية وفي مدار زمنها المجتمعي الذي تجسّد في إيقاع متعاكس بين حاضر مكشوف بعدم تشبّعه من ماضي الحداثة ، وماضٍ متثاقل بانفتاحه على حاضر المعاصرة ..

في ضوء ذلك ، دخلت المجتمعات في البلاد العربية في طور من الانتقال التاريخي لم تتخلّص من مظاهره إلى الثمانينيات من القرن العشرين . والتاريخ الانتقالي يشهد عادة أزمة في البنى المجتمعية ، هي أزمة التناقض الموضوعي المُستولد من مفاعيل انكسارها، بين الجديد والقديم، أو بين ما عبّر عنه الفكر النهضوي العربي: الحداثة والتراث، المعاصرة والأصالة، العقل والنقل، الديمقراطية والشورى، المجتمع المدني والمجتمع الأهلي ... وما سوى ذلك من ثنائيات نظرية ما زالت منذ قرن ونصف تطبع الكتابة والبحث في النهضة العربية ..

وبفعل التناقض المذكور ، إنبنت في المجتمعات العربية ديناميات التمزق(٩) والتجزئة الملازمة كيانياً لها . والديناميات التجزئيية ذات الطبيعة الكيانية تنفتح في الأغلب، في لحظة الصراع المجتمعي، على شكل شبه وحيد هو الحرب الأهلية التي تضع مشروعية "الدولة" ومصيرها، وتالياً الوحدة المجتمعية أمام إعادة النظر في قواعدها التكوينية. والمجتمعات التي تختزن الحرب في جوفها تفقد بناها (الحداثية والتقليدية)، حتى وهي في زمن السلم الأهلي الكثير من شروط استقلالها، وتتحول إلى بنى مكشوفة تتلاءم عناصرها مع كل ما من شأنه تعميق تبعيتها إلى الخارج وارتهانها به .

على هذا الأساس، أرست أوروبا الرأسمالية الشروط الكفيلة لتجديد سيطرتها على البلدان العربية بفعل عمليات استتباعها وتعميق انكسارها البنيوي ومن أبرز مظاهر(١٠) تلك العمليات قبل الحرب العالمية الأولى :

١ـ تفكيك وحدة السوق بين الولايات العربية ، في التكوين الاقطاعي العثماني ، وربط إنتاجها المحلي بالسوق الرأسمالية ..

٢ـ إضعاف الإنتاج الزراعي وبروز الزراعات التصديرية الملائمة لاحتياجات السوق العالمية ..

٣ـ التركيز على الزراعات الأحادية التي تشكل المواد الخام للصناعات في المراكز الرأسمالية ..

٤ـ سيطرة الرأسمال التجاري الأوروبي على قطاعات محددة من الانتاج في البنى العربية ..

٥ـ بروز علاقات رأسمالية متفاوتة التطور بين البلاد العربية ، ومتجانسة بسمة التبعية إلى دورة الإنتاج الرأسمالي في الخارج، والتعايش مع العلاقات التقليدية السابقة عليها ..

٦ـ تشكُّل شرائح برجوازية تجارية تقوم بدور الوساطة بين البلاد العربية والمراكز الرأسمالية في أوروبا فكان دورها

الوسيط يضعها في موقع تبعية إلى الخارج ويشوّه وعيها الحداثي ويضعف لديها الإلتزام بالقضايا الوطنية والقومية، ويسلبها القدرة على بناء التدامج البنيوي في مجتمعاتها كأحد شروط بناء حداثة(*) عربية حقة ..

٧ـ ضمور دور المدن الداخلية المنتجة لصالح دور المدن الساحلية ذات الارتباط الوثيق بالخارج الرأسمالي. فكان ذلك يؤدي في أحد وجوهه إلى إضعاف دورة الإنتاج الصناعي والحرفي لحساب السلع المستوردة ، وتطويق إمكانات تطوره في المستقبل، في وجه آخر ..

يمثل السياق المذكور؛ سياق الصدام بين أوروبا الرأسمالية والسلطنة العثمانية في التاسع عشر؛ لحظة التأسيس في انكسار البنى العربية، أو فاتحة تاريخ انتقالي، حيث لم يلبث أن شكّل الأرضية الملائمة أو المقدمات الفعلية لتجزئة الوطن العربي، أو إعادة رسم خريطته(١١) السياسية في مرحلة ما بين الحربيْن، استناداً إلى أطماع الدول الاستعمارية وتوازن القوى

فيما بينها في جانب، ومع المقاومات المحلية في كل كيان عربي، في جانب آخر ..

ب ـ في زَمَنيْن : في تلك المرحلة، قامت فرنسا وبريطانيا بتوظيف مثمر لديناميات التجزئة المجتمعية. فعمدتا إلى وضعها معياراً أساسياً في التظهير السياسي لاتفاقية سايكس بيكو، أي في تركيب كيانات سياسية تقوم على انكسار عميق في بناها المجتمعية، وتؤمن أشكالها مصالح الدولة المستعمرة في ظل التوازن الاستعماري العام، ونهب الثروات ومواد الخام المحلية لصالح السوق الرأسمالية العالمية، وحجز(*) طاقات بعضها الديمغرافية والحضارية عن التفاعل مع مجاله الطبيعي ومحيطه التاريخي ..

ومع تركيب الكيانات السياسية، كانت الدولة المستعمرة ترسّخ عمليات استتباعها لها حيث تجلّت في سيطرة[١٢] رساميلها على الدورة الاقتصادية والمالية للكيان السياسي الناشئ وفي احتكارها للمرافق العامة وللشركات الاستثمارية،

الخدماتية منها والانتاجية. كذلك، في دعمها للمزروعات التصديرية الملائمة لصناعتها في المراكز أو لاحتياجات السوق الرأسمالية العالمية؛ وفي تشجيعها ملاكي الأرض على سحْب الريوع العقارية بمعدلات[١٣] مرتفعة؛ وفي فرض لائحة مرهقة من الضرائب على الفئات الفلاحية . وفي المقابل كانت تحافظ على أنواع ملكية الأراضي التي كانت سائدة قبل العشرينيات، كما على طرق استثمارها أو على الأشكال التقليدية للإنتاج الزراعي .. وبالإجمال، أمدّت هذه العمليات التعايش بين الجديد والقديم، بأسباب واقعية وشروط ملموسة جعلت منه قاعدة عامة تؤطر انتظام البنى بطابع ازدواجي - تجزيئي صريح؛ وتنفذ إلى سلوكيات الأفراد والجماعات على الصعد والمستويات كافة .

..على هذه القاعدة من الانتظام، تشكّلت دولة التجزئة[*]. فكان بناؤها يرتسم في مجال تعايشت فيه بنى انتاجية تقليدية تخضع لفعل التفكيك "الحداثي" (الرأسمالي)، وتنفعل به في

انشداد إلى لحظتيْن: التعايش البنيوي معه والرفض(*) الحَدثي له . وبنى حديثة تَعمّق ارتباطها بالخارج الرأسمالي وارتهَنت لمصالحه ولتطور احتياجاته الاقتصادية والسياسية . فكان أن تخلّفت عن تعميم نموذجها "الحداثي" وتباطأت في فعل التفكيك، وأدخلت نفسها في زمن مجتمعي خاص لا يتساوق مع وتيرة الزمن المجتمعي العام ..

جرّاء ذلك، أخذت البنى التقليدية تشهد مع لحظة التعايش، برْجزة البعض من ملاكي الأرض أو إقطاعييها وتدفع بعضهم الآخر في اللحظة الثانية إلى المواجهة . ومن جانبها عرفت البنى الحديثة مع لحظة استتباعها، تطوراً في القطاعات الخدماتية؛ قاد إليه النمو الملحوظ للبرجوازيات التجارية والمصرفية في العواصم ومدن الأقاليم؛ ووضعت مع فعلها التفكيكي تضييقاً على نمو البرجوازيات الصناعية وعلى حدود وآفاق تطورها ..

ومن التركيب الائتلافي بين البرجوازية التجارية ـ المصرفية وملاكي الريف أو اقطاعييه " المتبرْجزين"؛ تكونت الطبقة السياسية في دولة التجزئة مشكلة العناصر الأساسية في بنية نظامها ومؤسساتها السياسية والدستورية . وعليه، فقد حظيت هذه الطبقة بموقعها السياسي لاتّصافها بسمات الوساطة والتبعية التي جعلتها تستحوذ على الريوع المتأتية من دورها الوسيط والتبعي للخارج الرأسمالي، ومن تصدير الثروات ومواد الخام إليه؛ لا بوصفها مالكة لوسائل الإنتاج في بنى إنتاجية موحّدة؛ أو بتعبير آخر، لا بوصفها صاحبة موقع يؤهلها للقيام بعمليات التدامج البنيوي، أو لبناء آليات الاندماج المجتمعي على قواعد مدنية حديثة ..

هنا يكون موقعها المتخارج عن الإنتاج المجتمعي، قد حافظ على الانكسار البنيوي وجعله أكثر شمولية قياساً على لحظة التأسيس في التاسع عشر. وبيان ذلك أن التجربة السلطوية "الليبرالية" للطبقة المذكورة، عززته من خلال ما

حملته في حصيلتها الإجمالية من تأثيرات وانعكاسات على الحقل المجتمعي؛ تمثّلت بتهميشها المتمادي للمجتمع الأهلي، وبعدم ايلائها المسألة المجتمعية ما تستحق من اهتمام ورعاية في عملية النهوض والتقدم، أو بما عبّر عنه البعض بالعلاقة الضدية[١٤] بين الدولة والمجتمع ..

ج ـ **المحاولة المهدورة** : إذن ثمة واقع جديد عرفته البلاد العربية بين الحربين، وهو تجزئتها إلى كيانات سياسية اندرج كل منها في دولة قطرية تبلورت حدودها ومعالمها وفقاً للخريطة السياسية التي وضعها الاستعمار أو كرّسها في تلك الفترة، وليس وفقاً لقاعدة التطابق[١٥] بين كيانها الجغرافي ـ السياسي ـ القانوني، "وكيانها الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ الثقافي". فكان انعدام التطابق بين كيانيْها يمثل ميزة تكوينية لها ، هي ما طبعتها بأزمة أصلية كانت قد لازمتها في مراحلها اللاحقة ولمّا يزل قوام الخطر الأول على وجودها الكياني بالذات .

تحت وطأة هذه الأزمة، دخلت الدولة القطرية عهدها الاستقلالي بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وأمامها تحدٍّ مصيري تمثل في ترسيخ شرعيتها الواقعية أي شرعية المقوّمات الكيانية التي كانت خلف انشائها سواء بتكريس[١٦] ما كان قائماً منها، أم باصطناع ما هو جديد لها؛ فضلاً عن ترسخ شرعية النخب السلطوية أو الائتلاف الطبقي الحاكم؛ وفي كيفية إضفاء تاريخية ما على هذه الشرعية، أي في كيفية تجاوز التناقض الموضوعي الناتج من انعدام التطابق بين كيانيْها أو ما يمكن التعبير عنه أيضاً، في تجاوز التناقض القائم بين طبيعتها الكيانية ذات الحدود القطرية المرسومة، وطبيعة مجتمعها المفتوح على أبعد من حدودها..

وفي خضم هذا التحدي واجهت الدولة القطرية اختباراً قاسياً في نكبة فلسطين سنة ١٩٤٨ . فالهزيمة ضاعفت من هشاشة الاعتراف بها وطعنت في شرعيتها ومصداقيتها ووضعتها على محك وجودها الكياني . لكنها رغم ذلك،

تجاوزت الاختبار الصعب من خلال تسوية قَضَت بالحفاظ على مقوماتها الكيانية تلبية لمصالح النظام الدولي المسيطر، مقابل التغيير في بنية نظامها السياسي ونخبها السلطوية استجابة لمفاعيل النكبة ومضاعفاتها التي افتتحت عهداً جديداً من الصراع ضد دولة اسرائيل ..

هنا تكون الانقلابات[١٧] العسكرية في العقد الذي تلا النكبة ، قد جاءت تعبيراً عن الحاجة التاريخية لتلك التسوية. فكانت القوى الانقلابية ترسّخ الالتزام بالمقومات الكيانية للدولة وتجدّد التمسك والحفاظ على حدودها القطرية من جهة ؛ وتصنع المخاض شبه الوحيد وذا الكلفة العالية لاستيلاد التغيير في تركيبة القوى السلطوية من جهة أخرى. وفي النتيجة، تقوّضت التجربة الديمقراطية الليبرالية أو اللحظة[١٨] الليبرالية التي عيشَت في فترة ما بين الحربين وغابت النخب المسماة تقليدية عن الحكم .. وفي المرحلة التالية، أصبح للدولة القطرية نظامها[١٩] السياسي المغاير،

وتشكّلت طبقتها السياسية من منابت مجتمعية مختلفة، وخاضت تجربتها السلطوية انطلاقاً من قواعد ومبادئ هي الأخرى مختلفة في طبيعتها عمّا كان موجوداً في السابق ..

في الخمسينيات والستينيات، مرحلة المد القومي، تبوأت المسرح السياسي دولة مسكونة، جراء تركيبتها السلطوية الجديدة، "بروح"[٢٠] عسكرية ـ أمنية طغت تبدياتها وأشكال حضورها على الانتظام الكياني العام . فكان جديدها السلطوي يستدعي بناء إرثها الخاص على أنقاض إرث النخب السابقة ومن خلال تحصينه بشرعية تستمد زخمها من الإلتزام بالقضايا القومية وبخاصة قضية فلسطين (النضال القومي) . ومن تحويل القضية المجتمعية إلى احدى أبرز محطات مسيرتها "العدالة الاجتماعية" وهذا ما أسبغ على شرعيتها "طابعاً ثورياً" جعلها تتصف بشعبوية[٢١] عارمة، ما زال الوجدان العربي يستحضر صورها الزاهية بين الفينة والأخرى.

لم تتأخر الدولة القطرية "الاشتراكية أو التقدمية" في ممارسة تدخل كثيف[٢٢] في شؤون الاقتصاد والتعليم والصحة والإسكان.فكان لتدخلها أو لاجراءاتها الموجهة ، دور فاعل في مسيرة مجتمعها . ومما أجرته وقامت به : تأميم المصالح والمرافق الأجنبية، ومصالح البرجوازيات المصرفية والتجارية الكبيرة، وتشجيع الصناعات الوطنية المؤممة ، وإحداث قوانين للاصلاح الزراعي تحددت في ضوئها احجام الملكيات الخاصة للأرض الزراعية، والتوسع في قطاعات التعليم والخدمات الصحية والسكنية في ظل دعم القطاع العام وتحت إشرافه وقيادته، وإنشاء شبكة حديثة من البنى التحتية، والسيطرة على أنشطة التصدير والاستيراد، وبناء المشروعات الاقتصادية العامة ..

هذه الإجراءات، تركت آثارها البينة على المجتمع في الدولة. فازداد حجم الطبقة الوسطى وتعزز دورها في المجتمع. كذلك توسّع حجم الطبقة العاملة الصناعية، وتحسنت أوضاع

الفلاحين، وتراجع النفوذ المجتمعي والاقتصادي لملاكي الأرض، وفتحت قنوات واسعة للحراك المجتمعي أمام الفئات الوسطى والفقيرة،وتضخّم النمو المديني بالقياس إلى النمو في الريف، واشتدت ظاهرة التباين والتفاوت في الخدمات بين المدينة والريف ، وأحيطت العاصمة والمدن الكبرى باحزمة النازحين من أرياف القطر ومناطقه كافة .

وإلى جانب ذلك، ركزت الدولة في سياستها العربية على احياء "الموحدات القومية"[٢٣] وتفعيل دورها على حساب المفرّقات المحلية في كل كيان عربي . وقد لاقت هذه السياسة تأييداً شعبياً واسعاً ليس فقط في الدولة الاشتراكية أو التقدمية إنما أيضاً في الدول العربية الأخرى . فكان التأييد الشعبي العربي للموحدات ، يكشف بصورة علنية عن أزمة التناقض بين كيانيّة الدولة وانفتاح مجتمعها على مدى أوسع من كيانيّتها وفي الوقت نفسه عن إمكان تجاوز هذا التناقض، فيما

لو أرست الدولة الشروط المطلوبة للانتقال به من ظواهر الظرف إلى ديناميات البنية المجتمعية ..

أمام مسار الإجراءات أعلاه وفي ظل ازدهار الموحدات الظرفي ظهرت المجتمعات العربية لعقد ونيف ١٩٥٦ ـ١٩٦٧، في خضّم محاولة تجاوز انكسارها البنيوي . فالتدخل المجتمعي للدولة أفضى إلى هيْكلية[٢٤] طبقية جديدة للبنى، وأوسع قنوات الحراك المجتمعي في داخلها، وحمل إليها مظاهر تحديثية موصوفة، ومفاعيل إيجابية ناتجة من التنمية الموجهة؛ كما تقدمت فيها، في إثر السياسة القومية، الموحدات ذات الفعل الدمْجي على المفرقات ذات الفعل التجزيئي. لكن، وعلى أهمية ما سلف، لم تنتقل المحاولة من مستوى الظرف رغم توهجه الشعبي، إلى مستوى بناء قواعد مستقرة للانتظام البنيوي العام .. فالهيكلية الطبقية الجديدة لم تقم على أساس غلبة ولاءاتها وقيمها على الانتماءات التقليدية وقيمها؛ والحراك المجتمعي لم يبْلور رغم ما حققه من ارتقاء

لدى بعض الفئات، تلك الهيْكلية ، بل أدخل إليها المزيد من التعقيدات والالتباسات في نسيج الولاءات[٢٥] المجتمعية؛ والمظاهر التحديثية لم تؤسّس لزمن حداثي يوحّد ايقاعات التحول في البنى المجتمعية بفعل عدم اندراجها في عملية متكاملة ومتوازنة؛ والموحّدات ذات الفعل الدمجي لم تتحوّل بالملموس الى اشتغالات توحيدية في البنى، إذ بقيت المفرقات[٢٦] المحلية تشغل الحيّز الأوسع من المساحة المجتمعية للواقع المعيش ..

وما كان يعيق المحاولة أيضاً، أن برجوازية[٢٧] الدولة الوطنية التي تشكّلت في امتداد التّبدل الهيكلي للنخب الحاكمة؛ لم تتوفر على وعي مجتمعي شمولي يتعدى حصر التدخل التنموي من قبلها في إجراءات قطاعية، ويعتبر أن التنمية في الأساس، عملية مجتمعية تتمحور حول مهمة مركزية هي، التحويل التدريجي في بنى العلاقات باتجاه تجاوز قواعد انكسارها، إلى انتاج بنى تنتظم علاقاتها على

قواعد مغايرة. لذا، كان مسار التدخل التنموي يتحرك في أفق انتقالي أو في اتجاهات[٢٨] غير محددة، أي في اتجاهات لم تنفتح على بناء الشروط الملموسة والواقعية لمواجهة أزمة العلاقة بين الدولة والمجتمع؛ لا بل جرى توظيف هذا المسار وتسخيره من جانب برجوازية الدولة الوطنية ليس فقط من أجل تغذية مصالحها وتحصين مواقعها، إنما أيضاً من أجل تعزيز قدرتها على قوْلبة المجتمع "دوْلتياً"، أي على إقصائه من المشاركة والقبض على استقلاله من خلال ضبط صراعاته واستيعابها، ومن ثم إخضاعه لهيمنتها الأمنية والعسكرية،المبثوثة في كل ثناياه حتى في النبض العادي لحركته اليومية.. وفي الاجمال، كان ذلك يطوّق محاولة تجاوز الانكسار ويغرقها في سلسلة من المعوقات والصعوبات، ويعرّضها للاهدار أمام أي منعطف صراعي يتهدّد المجتمعات العربية. وهذا ما جرى في الواقع . فهزيمة حزيران ١٩٦٧ قضت على المحاولة وأعادت انتاج الانكسار بصورة أعمق

واشمل؛ ووضعت الدولة القطرية في أزمة من حدّين : انكسار في الهزيمة وهزيمة في الانكسار . أما في مواجهة الدولة للحد الأول، أو ما يمكن أن يسمى أيضاً، الاختلال التاريخي في بنائها الكياني، لم تملك سوى التعايش مع طبيعة بنائها بالذات . فكانت حربها في تشرين ١٩٧٣ ضرورة كيانية لها أكثر منها قومية، لإنتاج مشروعية لهذا التعايش ولامتصاص انكسارها في الهزيمة في الوقت نفسه . وفي تصدّيها للحدّ الثاني، أو ما يمكن أن يُطلق عليه أيضاً، الاختلال البنيوي في تاريخها الكياني؛ لم تفعل سوى تجديد طبيعة اختلالها بالتحديد. فكان التغير في سياستها وفي تركيبة برجوازيتها الحاكمة، ضرورة بنيوية لها أكثر منها ظرفية، لإنتاج مشروعية لهذا التجديد ولتاريخ هزيمتها في الانكسار في آن ..

وما جسّد تاريخ الدولة هنا، مسار التحول لدى برجوازيتها الوطنية، إلى برجوازية كبيرة لم تلبث أن اندفعت في السبعينيات والثمانينيات إلى فكّ تحالفها مع الطبقات الدنيا،

وإلى بناء تحالف مع بقايا البرجوازية الكبيرة من مرحلة ما بين الحربين ؛ ثم أخذت بسياسة الانفتاح[٢٩] الاقتصادي مشرّعة الأبواب كما كان نهج البرجوازية القديمة، للاستثمارات والمصالح الأجنبية والشركات الكبرى المتعددة الجنسية ـ وقد ترافق ذلك مع بيع أراضي الدولة ووحدات من القطاع العام لحساب القطاع الخاص الذي استعاد في فترة التحول المذكورة ، موقع الصدارة في الدورة الاقتصادية العامة . ومن موقعه القيادي المتجدد، لم يهتم هذا القطاع بالاستثمارات في الصناعة بقدْر اهتمامه بالخدمات والاستثمارات غير الإنتاجية، لا سيما في مجالات الوساطة والبناء والتجارة؛ فضلاً عمّا أرساه من اتجاه نحو إعادة تمركز الملكيات الزراعية بين أيدي ملاكين أو مستثمرين جدد. وهكذا ظهر المشهد[٣٠] العربي كما بدايته تقريباً . فأصبحت الدولة القطرية الاشتراكية أو التقدمية بعد عقدْين من سيطرة النخب"الثوروية" على نظامها، مثلها مثل الدولة القطرية المحافظة التي استمر فيها الائتلاف الطبقي

مسيطراً على نظامها منذ استقلالها السياسي من دون تعديلات جوهرية على تركيبته الداخلية . كذلك، تماثلت[٣١] البرجوازية الكبيرة المتولدة في الدولة الأولى مع نظيرتها المستقرة في الثانية؛ في علاقات التبعية للمراكز الرأسمالية العالمية وفي خصائصها البنيوية ، الريعية والوساطة والتبعية ، وفي موقعها المتخارج[٣٢] عن دورة الإنتاج المجتمعي . ومع تشابك المصالح الاقتصادية لهذه البرجوازية مع المصالح العليا للنظام، تمكنت الدولة القطرية من أن تتعايش، فترة أخرى، مع طابعها الكياني، وتجدد تاريخ انكسارها أي تاريخ أزمتها الكيانية ، إنما على حساب مجتمع دفع في الثمانينيات كلفة باهظة عن هذا التاريخ . فبيْن تنامي البرجوازيات[٣٣] الريعية والطفيلية، والتهميش المتواصل لكتل شعبية يجري "افناء" إحساسها بالتاريخ، وإحياء حركات الإسلام السياسي، واستيقاظ الأقليات والاثنيات وقمع السياسة لخدمة خطاب السلطة؛ عاشت المجتمعات العربية أقسى أشكال انكسارها إلى بنيتيْن،

واعنف أطوار تاريخها الانتقالي المشدود في العلن وفي الخفاء إلى حركة انبعاث رائحة الدم الأهلي في أطواره كلها ..

٤ـ سمات انتقالية

كشف العرض السابق للسياق التاريخي، أن المجتمعات العربية تعاني من انكسار بنيوي متمحور حول وجود بنى حديثة وأخرى تقليدية ، ومتجدد مع محطات السياق وتحولاته . فاللحظة التأسيسيّة أنتجت بنيوية الانكسار، والمراحل المتعاقبة بعدها، جدّدت تاريخ هذه البنيوية .

أما محاولة تجاوزه ، فكانت بمثابة الاستثناء الذي يؤكد القاعدة، حيث إنها لم تتعدّ الظرف إلى الانتظام البنيوي . أي لم تتحول من تاريخٍ للحدث إلى تاريخٍ للواقع . ولقد جاء طور الانفتاح ، يثبت من دون لبس، حقيقتها هذه، ويرسّخ شمول القاعدة وعموميتها . فمنذ أن خضعت المجتمعات العربية لأولى محطات انكسارها؛ دخلت في تاريخ انتقالي لم تتخلّص من

مظاهره إلى الثمانينيات؛ كما لا تزال تنطبع بسمات انتقالية تعكس ما في تركيبتها من تناقضات شائكة ومعقدة.

ان المجتمعات العربية، أو المجتمع العربي حسب لغة البعض، يختزن قدراً هائلاً من المفارقات في جوانب حياته كافة . فهو تبعاً لوصفه، "مجتمع[٣٤] منجذب إلى الماضي والمستقبل والشرق والغرب في آن واحد . منكفئ على جذوره انكفاءً أصيلاً . سلفي تقليدي . غيبي أصيل في منطلقاته، ومستقبلي متجدد . علماني مستحدث في تطلعاته. مركزي متصل بالعالم اتصالاً وثيقاً . وهامشي بين مجتمعات العالم الثالث ، منفتح متغير بسرعة ؛ ومغلق ثابت بشكل مذهل . غني في ثرواته ومواقعه. وفقير متخلف مهدّد . صامد رافض ومسالم مستسلم . متفائل واثق بنفسه ومتشائم متدنٍ في معنوياته . متقدم ومتراجع . مأساوي وهزلي في أمنياته .. إنه باختصار تآلف كل هذه التناقضات وغيرها في عالم متناقض"..

وفي الختام: قدّم هذا الفصل محاولة لتظهير العناصر المكونة للاشكالية ـ العامة ـ التاريخي منها والبنيوي . وإذْ حاولَ، بقي ملتزماً بضوابطها وبمعاييرها البحثية . لذا لم يقارب الانكسار بالاستعانة بمفردات الوصف سواء ما تعلّق منها بالبنى الحديثة أو بالبنى التقليدية ؛ ولم يتناول تاريخه باللجوء إلى تفاصيل السرد ورصْف الأحداث سواء ما ارتبط منها بتعيين سياق الصدام بين التكوين الاقطاعي العثماني وأوروبا الرأسمالية ، أو برصد ما نشأ في إثره من مراحل متعاقبة ؛ إنما تناوله من زاوية انتظامه في بنى تاريخٍ وفي تاريخ بنى . وهذا ما جعل الإشكالية تتوفر على إمكانية قد تقدّم من خلالها ما هو جديد، في مقاربة أزمة كل تيار من تيارات الفكر النهضوي العربي.

حواشي الفصل الثاني

١ ـ حول التكوين الاقطاعي العثماني: انظر :د. فؤاد خليل : الإقطاع الشرقي ـ بين علاقات الملكية ونظام التوزيع ـ دار المنتخب العربي سنة ١٩٩٦ الفصل السابع ص ص٢٢٩ ـ ٢٨٥

٢ ـ حول هذين الجديدين؛انظر : د. فؤاد خليل : هيغل وماركس ـ مطلق في الأزل، حتمية في الأبد ـ مجلة الطريق عدد ٥ ١٩٩٧ ص ص١١١ ـ ١١٧

(*) انوية تاريخية : égocentrisme مصطلح يعتبر ان الأنا هي نقطة الانطلاق في الفلسفة . وهو في هذا الصدد يتناظر مع Ethnocentrisme الذي يدل على نزعة الانسان لرفع شأن قومه وبلده . وعليه فالمصطلح يعني أن أوروبا هي

الأنا في التاريخ وذاته المحورية.

٣ ـ انظر :

Hegel : Principes de la philosophie du droit :traduction pur André Kaan – Gallimard 1940 P.270 .

٤ ـ

a – Hegel : leçons sur la philosophie de l'histoire – traduction par J. Gibedin 3ème édition . 1979 librairie philosophique J. Vrin P. 82

b – Hegel : la raison dans l'histoire -traduction par kostas P. plon 1965-P. 292

٥ ـ انظر : ز. ي. هرشلاغ : مدخل إلى التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الأوسط ـ ترجمة مصطفى الحسيني ـ دار الحقيقة بيروت ١٩٧٣ ص ص ١٣ — ٣٨

٦ ـ انظر : جورج انطونيوس : يقظة العرب ـ ترجمة د. ناصر الدين الأسد ود. احسان عباس ـ دار العلم للملايين ط٧ ١٩٨٢

وانظر كذلك : لوتسكي : تاريخ الاقطار العربية ـ ترجمة د. عفيفة البستاني ـ دار الفارابي ـ ط ٧ ـ ١٩٨٠ .

٧ ـ انظر : محمد يوسف نجم : العوامل الفعّالة في تكوين الفكر العربي الحديث ـ "الفكر العربي في مائة سنة" ـ الجامعة الاميركية في بيروت١٩٦٧ ص ص ٢٣ — ٣٢

٨ ـ انظر : ز . ي . هرشلاغ : المرجع نفسه ص ص ٤٣ — ٧١

٩ ـ انظر : د. مسعود ضاهر : مشكلات بناء الدولة الحديثة في الوطن العربي ـ مؤسسة عيبال للدراسات والنشر سنة ١٩٩٤ ص ص ١٢٥ — ١٣٨

١٠ ـ انظر : ز. ي. هرشلاغ : المرجع نفسه ـ الفصل الرابع

(*) حداثة عربية : نقصد هنا بهذا المصطلح عملية تجاوز التاريخ الانتقالي إلى احادية بنيوية تمتص مفاعيل الانكسار البنيوي على الصعد كافة .

١١ ـ انظر : د. مسعود ضاهر : المرجع نفسه .

(*) حجز طاقات : نشير هنا إلى حجز طاقات مصر ابّان الاستعمار البريطاني لها . وفي المقابل . نعتبر ان الناصرية كانت في احد ابعادها تعبيراً عن فك حجز هذه الطاقات .

١٢ ـ انظر : د. عبد الله حنا : القضية الزراعية والحركات الفلاحية في سوريا ولبنان ١٩٢٠ ـ ١٩٤٥ ـ القسم الثاني دار الفارابي ١٩٧٨ ص ٢٣ .

١٣ ـ انظر : د. عبد الله حنا : المرجع نفسه ص ٥٣

(*) دولة التجزئة : اتخذت هذه الدولة اسم الدولة القطرية في المشرق العربي، واسم الدولة الوطنية في المغرب العربي.

(*) الرفض الحَدثي : اننا نرى ان الانتفاضات والثورات المحلية (التقليدية) محكوم عليها بالتعايش ومن ثم الانخراط في المشروع التجزيئي

في نهاية المطاف . ولعل هذا ما يفسّر مواقف الشريف حسين واسرته من الخطة الانتدابية في المشرق العربي .

١٤ ـ انظر : د. برهان غليون : المحنة العربية ـ الدولة ضد الأمة ـ مركز دراسات الوحدة العربية سنة١٩٩٣ ص ص ٢٤٠ ـ ٢٤٩

١٥ ـ انظر: د.سعد الدين ابراهيم :المجتمع والدولة في الوطن العربي ـ مركز دراسات الوحدة العربية ط ٢ سنة ١٩٩٦ ص ١٦٧

١٦ ـ انظر : د. سعد الدين ابراهيم : المرجع نفسه ص ١٧٥

١٧ ـ انظر : د. غسان سلامة :المجتمع والدولة في المشرق العربي ـ مركز دراسات الوحدة العربية سنة١٩٨٧ ص ص ١٤٧ ـ ١٧٥

١٨ ـ انظر : د. غسان سلامة : نحو عقد اجتماعي عربي جديد ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ ١٩٨٧

١٩ ـ انظر : د. سعد الدين إبراهيم : المرجع نفسه ص ص١٧٧ـ ١٩٧

وقارن بـ: د. عبد الله حنا : فصـل مـن تاريخ البرجوازية السورية ـ مجلة جدل ـ آب سنة١٩٩١ ص ص٢٣٩ـ ٢٦٣.

٢٠ ـ انظر : د. سعد الدين إبراهيم : المرجع نفسه ص ٢٧٢

٢١ ـ انظر : د. غسان سلامة : نحو عقد اجتماعي عربي جديد ـ ص ص ٤٨ ـ ٥٥

٢٢ ـ انظر : د. نزيه الأيوبي : الدولة المركزية في مصر ـ مركز دراسات الوحدة العربية سنة ١٩٨٩ ص ص ٩٣ ـ ١٣١ .

وقارن بـ : رزق الله هيلان : الـتنمية الاقتصادية والاجتماعية الذاتية في إطار ديمقراطي ـ "المجتمع والدولة في الوطن العربي" مكتبة مدبولي القاهرة سنة ١٩٩٨ ص ص١٢٥ـ ١٤٣

٢٣ ـ انظر : د. سعد الدين إبراهيم : المرجع نفسه ص ص ٥٣ ـ ٥٤

وانظر كذلك : د.مفيد الزيدي : التيارات الفكـريـة في الخليج العربي ١٩٣٨ ـ ١٩٧١ ـ مركز دراسات الوحدة العربية سنة ٢٠٠٠ ص ص ١٦٩ ـ ٢٤٠ .

٢٤ ـ انظر : د. غسان سلامة : المجتمع والدولة في المشرق العربي ـ ص ص ١٧٩ـ ١٩٢ .

٢٥ ـ انظر : د. حليم بركات : المجتمع العربي في القرن العشرين ـ مركز دراسات الوحدة العربية سنة ٢٠٠٠ ص ص ٣٨ ـ ٤١ .

٢٦ ـ انظر : د. سعد الدين إبراهيم : المرجع نفسه ص ص٢٣٩ـ ٢٦٥

٢٧ ـ انظر : د. نزيه الأيوبي :المرجع نفسه ص ص١٧١ـ١٧٩.

وقارن بـ :د.عصام الخفاجي : رأسمالية الدولة الوطنية ـ دار ابن خلدون ١٩٧٩ ص ص ١٣٢ ـ ١٣٨ .

٢٨ ـ انظر : د. عصام الخفاجي : المرجع نفسه ص ١٨

٢٩ ـ انظر: د.سعد الدين ابراهيم : المرجع نفسه ٢٧٣ . وقارن : بـ: د . غسان سلامة : المجتمع والدولة في المشرق العربي ص ص ١٩٢ ـ ١٩٨ .

وبـ : د. نزيه الأيوبي :المرجع نفسه ص ص١٤٣ـ١٦٤.

٣٠ ـ انظر : د. سعد الدين ابراهيم : المرجع نفسه ص ٢٧٣ .

٣١ ـ انظر : د. غسان سلامة :المرجع نفسه ص ص ٢٠٤ـ٢٠٨

٣٢ ـ انظر : د. كاظم حبيب : حول بعض الخصائص المميزة المتوارثة للبرجوازية العربية ـ مجلة جدل آب١٩٩١ ص ص ٨٤ ـ ١٠٧ .

٣٣ ـ انظر : كليمنت هنري مور : رأس المال المالي والطغمة المالية في الشرق الأوسط وشمال افريقيا ـ مجلة جدل آب ١٩٩١ ص ص ٢١٦ ـ ٢٣٨ .

٣٤ ـ انظر : د. حليم بركات : المرجع نفسه ـ الصفحات : ١٨ و٣٧ ـ ٤١ .

الفصل الثالث

التيار الديني الإصلاحي

فكر من غير ورثة

مذْ أنْ تأسّس الانكسار البنيوي في المجتمعات العربية بين ١٨٥٠ ـ ١٩١٤، انفرج مشهدها على تاريخ انتقالي ، انتظمت حوامله في بنيتيْن : الأولى حديثة والثانية تقليدية . فالحديثة اقتدت بنموذجها الرأسمالي الأوروبي من غير أن تشبهه؛ لكنها اتّبعت مشاكلته في انجازاته : المدنية ـ القانون الوضعي ـ العقلانية ـ الليبرالية ـ الديمقراطية ـ العلمانية ـ الأمة ـ القومية ... والتقليدية اقتدت بنموذجها السلفي من دون ان تماثله؛ لكنها استدعت محاكاته في أحد أزمنته: السلف الصالح ـ الشورى ـ وحدة الأمة ـ الخلافة الراشدة ـ الخليفة العادل ـ الشريعه . وما بين الاثنتيْن توزعت البنى المجتمعة العربية بين ظواهر القديم والجديد والماضي والمستقبل والأصالة والمعاصرة ... ولم تكن، حقاً، أيّاً منها . فهي ليست بالحديثة على شاكلة الحداثة الأوروبية ، ولا بالتقليدية على طراز نموذجها السلفي؛ إنما هي "بين[1] بيْن" في تأزم دائم

يقوم على ما يتجاذبها من ثنائيات متناقضة، هي المتن الحقيقي لطبيعة تاريخها في أطواره المتعاقبة .

في هذه المرحلة من الانكسار ولدت النهضة العربية. فكانت منذ ولادتها مثقلة بوطأته ومفاعيله، ومسكونة بأعراض التاريخ الانتقالي وآلام مخاضه الطويل . ومع حمأة هذا التاريخ ، نشأ الفكر الديني الإصلاحي، كسائر اتجاهات الفكر النهضوي العربي وتياراته ، في كنف أزمة بنيوية اعاقت مسار تحوله إلى مناخ فكري إصلاحي ـ مستنير يحكم قواعد التفكير وانماطه في الحقل الديني ؛ ما جعلها ذات تأثيرات مضاعفة في طروحات أعلام هذا الفكر وفي نظرتهم إلى قضايا النهوض والتقدم في البلاد العربية والاسلامية. وتأثيراتها هنا، اتخذت ألواناً مختلفة لجهة ما طرحه كلُّ علَم، وما قدّمه من مواقف واراء وتصورات . لكنها كانت تجسّد في الوقت نفسه ، تعبيراً موحداً عن إشكالية الفكر المذكور من حيث هي احد متفرعات الاشكالية العامة للفكر النهضوي العربي عامة ..

إن النظر فيما تقدم، جعل هذا الفصل يتفرع إلى قسمين: في الأول ، ركَز على ما هو اساسي في طروحات هؤلاء الأعلام، وعلى ما هو مشترك بينها في آن . وفي الثاني توّلى عرض افكار ثلاثة من مفكري العرب المعاصرين : د. محمد جابر الانصاري ود. محمد عابد الجابري ود. زكي نجيب محمود، وارائهم في اشكالية الفكر الديني الاصلاحي . ثم أبرز موقف كل منهم إزاءها ، ونظر فيه من منطلق الرؤية المنهجية التي يأخذ بها عملنا البحثي، من اجل ان يكشف عن طبيعة الموقف وأبعاده، وأن يقدّم بعد ذلك جوابه عن إشكالية هذا الفكر ويرفده بما يلزم من شواهد وادلّة سعياً منه إلى تعزيز صحته العلمية .

• الإصلاح الديني ؛ كما في خطاب روّاده .

أخذ الطهطاوي ١٨٠١ - ١٨٧٣ بنظرة إصلاحية ، رأى من خلالها أن على الشريعة الإسلامية التكيف مع الظروف الجديدة ، السائدة في عصره . وأنْ ليس هناك من فرق كبير

بين "مبادئ[٢] الشرع الإسلامي ومبادئ القانون الطبيعي التي ترتكز عليها قوانين أوروبا الحديثة " ـ لذلك كان من الضروري برأيه لتفسير الشريعة في ضوء التطور المعاصر؛ أن يجري التعرّف إلى العالم الحديث، وأن تُدرس العلوم التي أنتجها العقل البشري لا سيما أن الإسلام لا يتعارض مع العلوم العقلية. فالمسلمون لم يتخلفوا إلا وقت أهملوا هذه العلوم وخضعوا لسيطرة الأتراك والمماليك، غير "أنهم[٣] قادرون لا بل ملزمون بدخول تيار المدينة الحديثة" وبتبني العلوم الأوروبية وثمارها في إنشاء المدنية والرفاهية الإنسانية . هنا يدعو الطهطاوي العلماء إلى أن " يتثقفوا[٤] ثقافة حديثة" ليقفوا على العلوم العقلية الجديدة وليأخذوا باجتهادات تواكب منجزات أوروبا المعاصرة. كذلك، فهو يحثهم على تعليم الناس "مفهوم[٥] الوطن وحبه"، الذي هو الدافع الأكبر لهم لمحاولة بناء مجتمع متمدن يكون أعضاؤه متآخين و"متساوين[٦] في حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الأخوة الوطنية فضلاً عن

الأخوة الدينية"، وتالياً متعاونين على " تحسين[٧] وطنهم وتكميل نظامه فيما يخص شرفه وإعظامه وغنائه وثروته" ..

- إندرجت مواقف وأراء الطهطاوي في دائرة واسعة من البحث في الإصلاح والتجديد في ولايات السلطنة العثمانية وأقاليمها . وقد شكلت العلاقة بين الشرع الإسلامي والقانون الوضعي أو بين الشرع وروح العصر محور البحث لدى مفكري الإصلاح الديني . فالمفكر والسياسي خير الدين التونسي ١٨١٠ ـ ١٨٩٩، انطلق في موقفه الإصلاحي من كل "ما يؤول[٨] إلى خير الأمة الإسلامية من توسيع لحدود المعرفة وتوفير الشروط الكفيلة بازدهارها المدني" . كما انطلق من ضرورة انفتاح المسلمين على العصر للإفادة مما هو صالح ومنسجم مع الدين الإسلامي. واتساقاً مع ذلك ، رأى خير الدين أن من الشروط الأساسية لتقوية الدول الإسلامية في العصر الحديث"اقتباس[٩] الأفكار والمؤسسات عن أوروبا وإقناع المسلمين المحافظين بأن هذا الأمر ليس مخالفاً للشريعة بل منسجماً مع روحها".والعمل

على تقييد "سلطة[١٠] الحاكم بالشريعة" منزلة كانت أم طبيعية، وبالمشورة التي ينبغي أن تقوم بين رجال الدولة والعلماء ما يقتضي من الأخيرين أن يكونوا على اتصال بالثقافة الحديثة من أجل أن يكون لمشورتهم دورها المطلوب في إرساء الإصلاح المنشود الذي يمكّن المسلمين من "أن[١١] يصبحوا جزءاً من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم" .

وفي موقف آخر له ، سعى التونسي إلى تكوين نخبة ثقافية عصرية، متخذاً العقلانية الحديثة منهجاً لفكره ولعمله السياسي، ومحاولاً في الوقت نفسه إيجاد سند لها في التراث الإسلامي . ولقد مكّنه ذلك من أن يدافع بقوة عن دعوته القاضية باقتباس العلوم من الحضارة الأوروبية وكل ما من شأنه أن يسهم في النهوض والتقدم في الديار الإسلامية . فالحكم الاستبدادي، برأيه، هو أساس التخلف والانحطاط . والمجتمعات العربية ـ الإسلامية التي تعيش في ظل القمع المادي والفكري لا تتقدّم فيها العلوم والمعارف ولا يتأسس

النهوض بين ظهرانيها، ما لم يجرِ تجاوز "العقل(*) الاستبدادي" بما هو عقل مطلق يكبّل المعرفة في " الزمان والمكان" إلى عقل منفتح يتوقف عليه الإصلاح الاجتماعي من حيث هو تجربة إنسانية تتجاوز زمن التقاليد إلى فضاء أرحب وتقوم على دعائم الشورى والعدل والحرية ...

- بعد احتلال فرنسا لتونس ١٨٨١ وإنكلترا لمصر ١٨٨٢ ، واجه الفكر الديني الإصلاحي سؤالاً ملحاً أرخى بظلّه على طروحات هذا الفكر ومضامينه لوقت ليس بالقصير وهو، كيف يمكن للأمة الإسلامية مقاومة الخطر الخارجي في ظل وضع لم تعد فيه السلطنة ممسكة بزمام مصيرها ومصير كل ولاياتها ؟

ليس ثمة شك في أن مواجهة السؤال على الصعيد الفكري تمحورت حول الدعوة إلى توحيد البلاد الإسلامية في وجه الخطر الأجنبي الداهم والمشترك. وقد تجسّدت فكرة الوحدة الإسلامية بشكل بارز في شخصية جمال الدين الأفغاني ١٨٣٩

ـ ١٨٩٧ الذي " لامست[١٢] حياته مشاعر العالم الإسلامي بكامله في الربع الأخير من القرن التاسع عشر".

انطلق الأفغاني في دعوته الإصلاحية من نظرة تعتبر أن الغاية من "أعمال[١٣] الإنسان ليست خدمة الله وحسب، بل خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحي الحياة" . ولإيمانه بهذه الغاية دعا إلى تجاوز ما تعانيه البلدان الإسلامية من ضعف والمجتمع الإسلامي من فساد؛ إذ ليس هناك من صعوبة كبيرة في تحقيق ما دعا إليه، ما دامت الأمة الإسلامية قد أنتجت في أوج مجدها كل الشروط الضرورية للمدنية المزدهرة، كالتطور المجتمعي والفردي والوحدة والتضامن والإيمان بالعقل . ولما كانت الوحدة الإسلامية شاغله الأول، فقد وجد الأفغاني أن انقسام المسلمين هو أشد الأسلحة فتكاً بمستقبلهم . لذلك يهيب بهؤلاء درءاً للخطر المشترك الذي يتهددهم جميعاً أن "يتعالوا[١٤] على الفروق في العقيدة والخصومات التقليدية، وان لا يسمحوا للاختلافات الطائفية

أن تقيم حواجز سياسية فيما بينهم" . وان يؤمنوا بأن ما تمكنت الأمة من تحقيقه في الماضي، يمكن أن تحققه في العصر الراهن إذا ما جرى الإفادة من علوم أوروبا الحديثة والأخذ بسلطان العقل وإعادة بناء وحدة(*) الأمة بطوائفها ومذاهبها كافة . وما يعزز قدرة الأمة على التفاعل المثمر مع روح العصر هو، أن الإسلام برأي الأفغاني "إيمان(١٥) بالعقل" وان "جوهره(١٦)، جوهر العقلانية الحديثة. ولذلك، فهو يتفق مع المبادئ التي اكتشفها العقل العلمي ما دام هو الدين الوحيد من بين الأديان الكبرى الذي يحرّر العقل من الأوهام والخرافات ويسمح له بإنماء جميع مواهبه وملكاته ..

وانسجاماً مع ما تشغله قضية الوحدة من أولوية بالنسبة إليه، حذر الأفغاني من "مغبة(١٧) الانقسامات السياسية وتضارب المصالح وتناقضها بين عروش الحكام" . وكان المأمول عنده أن يتعاون هؤلاء من أجل مصلحة الأمة ويعملون في خدمة الإسلام لإقامة "العدل(١٨) والاعتراف بسيادة الشريعة" ورفع

مستوى "الخلقية[١٩] العامة"، أي لإجراء إصلاح حقيقي لن يتم إلا بالرجوع إلى حقيقة الإسلام وبخاصة إلى ما يدعو إليه من حضٍّ على إعمال العقل ومن سعي إلى "بناء[٢٠] مجتمع تزدهر فيه المدنية" وتقوم علاقاته على أساس "التضامن[٢١] والمسؤولية المشتركة بين أفراده" مما يفضي، برأيه، إلى تجاوز أحوال التخلف والانحطاط باتجاه تلمّس الطريق المؤدية إلى وحدة الأمة الإسلامية ..

- ومن جانبه أولى محمد عبده ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥ كالأفغاني قضية "الانحطاط[٢٢] الداخلي والحاجة إلى البعث الذاتي أهمية ملحوظة مستشعراً وجود نوع من الانحطاط الخاص بالمجتمعات الإسلامية" وضرب من الانقسام السياسي بين صفوف الأمة ، ما جعله يركز على خطر انقسام المجتمع إلى "دائرتين[٢٣] لا اتصال حقيقياً بينهما؛ دائرة تنحسر يوماً بعد يوم وهي الدائرة التي تسودها شرائع الإسلام ومبادئها الخلقية. ودائرة تتسع يوماً بعد يوم وهي الدائرة التي تسيطر

عليها المبادئ المستمدة بالاستنباط العقلي من اعتبارات المصالح الدنيوية". لذلك اعتبر أن المجتمع يتهدده الانهيار إذا ما تجاوز حدود شرائعه ، غير أن "الشرائع[٢٤] تتغير برأيه بتغير أحوال الأمم" وان تغيرها ينبغي لكي يكون فعالاً، أن " يتوافق[٢٥] مع حاجات العصر" من دون أن يتفارق عن مقاييس البلد المحلية وظروفه ..

لقد هدف محمد عبده إلى مواجهة الانقسام في المجتمع الإسلامي.فوجد أن الطريق لبلوغ هدفه هو، "عدم[٢٦] الرجوع إلى الماضي وتوقيف مجرى التطور بل الاعتراف بالحاجة إلى التغيير وربطه بمبادئ الإسلام" التي لا تجيزه وحسب بل تدعو إليه إذا ما فهم الدين على طريق سلف الأمة قبل ظهور الخلاف؛ وإذا ما جرى إعادة تحديد ماهيته الحقيقية واعتباره من ضمن موازين العقل البشري . وتبعاً لذلك، كانت إحدى غايات عبده الرئيسة أن يظهر التوفيق بين الإسلام والفكر الحديث وأن يبيّن كيف "تنقلب[٢٧] المصلحة إلى منفعة

والشورى إلى الديمقراطية البرلمانية والإجماع إلى الرأي العام"، وأن يؤكد على أن الإسلام يرادف المدنية الحديثة التي شكّلت قاعدة "التفكير الاجتماعي" في القرن التاسع عشر . أما سبيله إلى تحقيق ما هدف إليه ، فإصلاح حال الأمة بالتربية الوطنية وبالوحدة السياسية "وبعث[٢٨] الخلافة الصحيحة" بقيادة "مستبد[٢٩] عادل" يحكم وفقاً للشريعة وبمشورة أعيان الأمة..

وحول ميزة المجتمع الإسلامي الأمثل، يرى عبده إنها لا "تنحصر[٣٠] في الشريعة بل تتناول العقل أيضاً . فالاسلام عنده لم يدعُ قط إلى تعطيل عمل العقل إنما بالعكس يؤيد كل بحث عقلي وكل علم". وقد أكّد رأيه هذا في نقاشه مع فرح انطون الذي اعتبر في كتابه عن أبي رشد بأن الإسلام قضى على الروح الفلسفية ؛ حيث ردّ عليه بـأن المسيحية هـي "عدو[٣١] التفسير العقلي والبحث الحر، وأن المدنية الغربية الحديثة لا علاقة لها بالمسيحية . فهي لم تقم إلاّ بعد أن رفض مفكرو أوروبا وعلماؤها تعاليم الدين المسيحي وأخذوا

بمبادئ المادية بديلاً عنها" . أما الإسلام، فهو دين عقلي يسمح للمسلمين بأن يقتبسوا علوم العالم الحديث بدون اعتناق المذهب المادي أو الخروج على دينهم" . كما يسمح لهم ببناء "مجتمع[٣٢] أمثل تُؤّول فيه قواعد الشريعة تأويلاً عقلياً في ضوء المصلحة العامة" التي تتوخى في أحد استهدافاتها النبيلة وحدة الأمة وازدهارها ..

● وتابع رشيد رضا ١٨٦٥ ـ ١٩٣٥ الدعوة إلى الإصلاح الديني، ورأى أن "تعاليم[٣٣] الإسلام وقواعده الخلقية من شأنها، إذا ما فهمت على حقيقتها وطبقت بكاملها، أن تؤدي إلى الفَلاح لا في الآخرة فحسب، بل في هذه الدنيا أيضاً"؛ الفَلاح في جميع أشكاله المعروفة في العالم: القوة والهيبة والتمدن والسعادة. فالأمة الإسلامية كانت قلب العالم المتمدن حين كانت، حقاً، إسلامية. أما الآن، فالمسلمون متخلفون في مضمار العلم والتمدن أكثر من غير المسلمين" . ولا يمكن بعث المدنية الإسلامية إلاّ بعودة المسلمين إلى القرآن (القول بالتوحيد

والشورى في شؤون الدولة)، وبالتزام المبادئ المشتركة بين الإسلام والمدنية الحديثة . ويأتي السعي بنظر رضا في رأس هذه المبادئ. "فالجهد[٣٤] الإيجابي هو جوهر الإسلام وهذا هو معنى كلمة الجهاد في مفهومها الأعم . والأوروبيون يتصفون بهذه الحيوية أكثر من سواهم في العالم الحديث ولهذا تمكنوا من اكتساح العالم . فهم مستعدون لبذل حياتهم ومالهم في سبيل أمتهم . فيخلصون لها ذلك الإخلاص الأعمى الذي يشكل أساس قوة الأمم . والمسلمون كانوا هكذا ويمكنهم العودة إلى ما كانوا عليه" ؛ إذا هم أعادوا إحياء مبدأ الوحدة والولاء في دينهم نفسه وتجاوزوا الفساد السياسي لحكامهم، ودائرة الجمود والتقليد على الصعيد الفكري. لذلك، عمل رضا على رسم "خطوط[٣٥] نظام شرعي" جديد يحصِّن الإسلام من خطر لم يجابهه من ذي قبل وهو خطر "توغل[٣٦] الرأسمالية الغربية" وسيطرتها الاقتصادية على الأمة. فكانت اجتهاداته في الشريعة تظهر ميله وانجذابه إلى العالم الحديث وفي الوقت

نفسه تأصل جذوره في "التقليد[*]" . وقد أناط بأهل "الحل[٣٧] والعقد " مهمة التشريع في شؤون الدين والدنيا؛ إذ أنهم مطالبون برأيه بمصالح الأمة ومسألة السلطة العليا؛ أو بمعنى آخر، قبول "خلافة[٣٨] الضرورة" القائمة والسعي إلى إقامة خلافة الاجتهاد الصحيحة عندما يحين الوقت . وعليهم تقع مسؤولية إحياء المدنية الإسلامية وتلقيحها بالعلوم والفنون التقنية لوضع الأمة على طريق القوة والازدهار من جديد..

والأمة لا تكون قوية ومزدهرة إلا بتخطي ما يلُم بها من "جمود[٣٩] وتقليد" من أجل العودة إلى الإسلام الحق القادر على أن "يتحدّى[٤٠] العالم الجديد، وان يقبل بالمدنية الحديثة" ويقتبس علومها بالمقدار المطلوب لإصلاح أحوال المسلمين . كما لا تكون قوية ما لم "تتغير[٤١] الشرائع تغيراً كبيراً" لم يسبق له مثيل . والتغير المنشود يجب أن لا يقتصر برأي رضا على "المذاهب[٤٢] الأربعة بل ينبغي أن يتعداه إلى إنشاء مذهب واحد جديد يتولى إخراجه العلماء في كتاب في

الشرائع، قائم على القرآن والحديث" ومنسجم مع روح العصر ومستجيب لحاجة الأمة إلى النهوض والتقدم...

● آراء معاصرة في الاصلاح الديني

كشف محتوى العرض لما هو أساسي في طروحات كل من أعلام الإصلاح الديني، ولما هو مشترك بينهم؛ ان الفكر الديني الإصلاحي تشكّل من مفاهيم مزدوجة ومتقابلة: الانحطاط/ التقدم. التخلف/التطور. الركود/التغير. الانقسام/ الوحدة. السلف الصالح/المدنية الحديثة. الشورى/ الديمقراطية. الشريعة/العقل. الخمول / السعي . الاستبداد / الحرية . الإجماع/الرأي العام. الرابطة الدينية/ الرابطة الوطنية ... فكان تشكله الإزدواجي - التقابلي يندرج في نطاق العلاقة الجدلية بين البنى الفكرية وطبيعة البنى أو الأطر المجتمعية القائمة . بتعبير آخر ، ان تشكّل المفاهيم بصيغتها أعلاه، جاء يفصح عن هوية التوفيق للفكر الديني الإصلاحي، من حيث كونها بنية فكرية تستدعي

وحدة مفاهيمها المعرفية وتؤطر جدلها الداخلي كثنائيات نظرية متناقضة. كما جاء يعكس انكسار البنى المجتمعية، من حيث هو تاريخ بنى ترتسم في ظله بنية المفاهيم النظرية وتصوغ حدود استقلالها وآليات اشتغالها الداخلي .

من نافل القول، إن "التوفيق" في الفكر النهضوي العربي نال نصيباً وافراً من البحث والدراسة عند مفكري(*) العرب المعاصرين . وهو لم ينل قسطه الواسع من قبل هؤلاء، لو لم يكن المظهر الأكثر تجسيداً للأزمة البنيوية التي عانى منها هذا الفكر على غير صعيد ومستوى . لذلك كان حضوره، شبه الدائم على جدول أعمال المفكرين، يدلّ على استشعارهم القوي به كأحد العناوين الأصلية للأزمة ويعكس مسار تجددها كلما جرت مقاربته في أعمالهم ودراساتهم ..

- في دراسة ذات طابع موسوعي تناول فيها المؤلف وهو الدكتور محمد جابر الأنصاري، مفهوم التوفيق بتوسعة ملحوظة في مختلف جوانبه وأبعاده. ففي رصده التاريخي، أرجع

المفهوم إلى جذوره الإسلامية وبالتحديد إلى الفكر المعتزلي معتبراً "أن التوفيقية[٤٣] هي الاستجابة الإسلامية المثمرة في المواجهات الحضارية" وهي مضطرة إلى مزيد من التنقيح في معادلتها كلما كانت التحديات كبيرة؛ و"ذلك[٤٤] بالتوسع في إعادة تفسير الإسلام عقلياً ومدنياً وعلمياً من أجل الحفاظ على سلامة منطلقها النظري المبدئي القائل : إن الإسلام يتقبل كل ما هو صحيح وجوهري وضروري في الحضارة الحديثة وكل ما تحتمه تطورات العصر ومصالح الجماعة". وفي ضبطه لمصطلح التوفيق، لم يجد شيوعاً في استخدامه لفظاً في نصوص الفلسفة الإسلامية القديمة؛ بل وجد أن ما استُخدم قبله، هو مصطلح الجمع[*]. والجمع يحصل بين المعقول والمنقول " للدلالة[٤٥] على العمليات الفكرية الهادفة لتحقيق الاتفاق والوحدة بين الفلسفة والدين أو بين مذهب فلسفي وآخر، أو بين فكرتيْن أو عنصرين يُراد ردهما إلى حقيقة مشتركة وإزالة ما يبدو بينهما من اختلاف في الظاهر ." هنا، يلاحظ المؤلف أن مصطلح

الجمع ، قد ترادفت معه "منذ[٤٦] الأصل مشتقات من الجذْر"و ف ق" بحيث يصح القول أن مصطلحي الجمع والتوفيق مترادفان ـ قديم وحديث ـ لمفهوم فكري واحد" . وهذا ما أخذ به في العصر الحديث الشيخ محمد عبده الذي استخدم في بداية " معالجاته[٤٧] لموضوع الصلة بين العقل والإيمان وبين المدنية والإسلام؛ مصطلح الجمع في بعض الأحيان، وتعبيرات مثل: ملازمة العلم للدين، ومتابعة العلم للإسلام ومباينته لسواه وتآخي العلم والدين والوفاق بين العلم والدين في أحيان أخرى". ثم استخدم مصطلح التوفيق لفظاً عندما "تعرض[٤٨] لفكرة الجمع بين مفهوم ديني إيماني واعتبار عقلي إنساني؛ هما التوكل والسعي، حيث قال : لا نكون متوكلين حق التوكل حتى نستعمل نفوسنا في الوسائل التي توصلنا إلى بلوغ الغاية من أعمالنا، وان نجيد الاستعمال حتى لا يقع لنا ضلال في طريق الوصول إلى المقصود، وبهذه الوسائل يسهل التوفيق بين السعي والتوكل لاسيما في تحصيل العلوم" . وفي الفترة

نفسها، استخدم فرح انطون تعبيراً مماثلاً عندما أورد في سياق عرضه لفلسفة ابن رشد ١٩٠٣ : "أن[٤٩] العلم موافق للدين كما أن الدين موافق للعلم مستنداً، في ذلك، إلى رأي الأخير القائل: بأن كل ما يؤدي إليه البرهان ويخالفه ظاهر الشرع، يقبل التأويل" ما جعله يعتبر أن همّ ابن رشد كان التوفيق بين الفلسفة والشريعة . "فكانت[٥٠] المرة الأولى التي يُستخدم فيها هذا المصطلح بهذا الشكل المباشر والشامل لمعنى الجمع" . ثم أصبح حجر الرحى في المحاورات التي دارت بين المفكرين في تلك الفترة حول العلاقة بين الدين والعلم وتالياً بين الثنائيات النظرية الأخرى في الفكر النهضوي العربي ..

وحول توفيقية الفكر الديني الإصلاحي ، يرى الأنصاري أن أعلام هذا الفكر أقاموا "المركب[٥١] التوفيقي الجديد بين الإسلام والحضارة الغربية وبين الإيمان القديم والعلم الجديد، وعملوا على إرساء التكافؤ والتوازن بين الجانبيْن لتستقيم فلسفة التوفيق" . لكن التوتر كان يتخفى في بنيتها النظرية إلى

أن " برز[٥٢] في صورة تيارين متعارضين . فسار الشيخ رشيد رضا في اتجاه سلفي، حنبلي النزعة. وسار لطفي السيد، وقاسم أمين، وطه حسين في اتجاه تغريبي علماني؛ تماماً كما تفرّع من المعتزلة، قديماً، اتجاه الأشعري من جهة، واتجاه السرخسي وابن الراوندي من جهة أخرى" .. وفي تفسير له ، للتوتر بين الإسلام المعبر عن مشيئة اللّه، وحركة المدنية الحديثة المنطلقة من إرادة البشر؛ يعتبر المؤلف أن الاختلال في التوازن التوفيقي لا يحدث دائماً لأسباب فكرية خالصة؛ إنما لأسباب مجتمعية تتمثل في الاختلال البنيوي في المجتمعات العربية، الناتج من"عمق[٥٣] الصدام بين الإسلام والحضارة الحديثة والمؤدي إلى ضرورة الأخذ بالتوفيق لحماية المجتمع الإسلامي من الانفصام المتسرب إليه "بوتائر متنامية .

وفيما خصّ الفكر القومي العربي، يرى الأنصاري أن هذا الفكر عكس في مركباته وتكوينه الداخلي خصائص توفيقية منها: "عدم الحسم[٥٤] الفلسفي بين الروحية والمادية أو بين

المثالية والواقعية أو بين الليبرالية الرأسمالية والاشتراكية الماركسية مع الإبقاء على عناصر من الفكرتيْن معاً في النظر إلى الوجود والمجتمع ـ محاولة إقامة صيغ فكرية توازن بين هذه المتعارضات دون التضحية بجانب في سبيل الجانب الآخر، وذلك بإيجاد حلول وسطى بين الموقفيْن بإخفاء جوانب الاختلاف وإبراز أوجه الاتفاق"؛ كالجمع بين "المثالية[٥٥] والمادية والتراث والمعاصرة مع تجنُّب الحسم القاطع بينهما" ـ "التأرجح[٥٦] مع مرور الزمن وتوالي المؤثرات المتباينة بين عنصري المعادلة بالميل إلى هذا الجانب أو ذاك، والتعرض للانشطار بينهما في أوقات الأزمات، ثم العودة إلى مستوى آخر من التوازن" ...

أن التوفيقية برأي المؤلف، "فلسفة[٥٧] ازدواجية ذات منهجيْن في البحث والنظر وذات نظاميْن فكريْين مختلفيْن في الطبيعة والمضمون . فمن حيث المنهج تستخدم الاستقراء والتحليل العقليْين من ناحية وتلجأ إلى التسليم بالحقائق

الإيمانية عند درجة من البحث، من ناحية أخرى . ومن حيث نظامها الفكري هي دائماً منشطرة بين نظامين: نظام إيماني تسليمي، صوفي وباطني . ونظام عقلي تحليلي، نقدي وموضوعي" . وحول موقفه منها، يعتبر أن تركيبها من عناصر متناقضة، جعلها "تتجنب[٥٨] الصراع وتُغفل متطلباته وضروراته"؛ وتعتمد موقفاً وسطاً بين الجديد والقديم بفعل "قانونها[٥٩] الخاص القائم على التكافؤ والتوازن على قدم المساواة" بين متناقضاتها؛ وغير المفضي إلى نتيجة حاسمة يتغلّب فيها الجديد على القديم أو الحديث على التقليدي. وهذا ما يفسّر عنده إخفاق الفكر العربي المعاصر في "تحقيق[٦٠] ثورة مكتملة وحاسمة، يتجاوز من خلالها أزمته في التوفيقية المنطوية على عنصرين فاقدين هويتهما الحقيقية؛ أي على "حداثة[٦١] مجتزأة" وتراث مجروح في أصالته ...

- ومن جانبه ، يرى صاحب المراجعة النقدية للمشروع النهضوي العربي د. محمد عابد الجابري، أن أطروحة الموقف

التوفيقي تتلخّص في "تلك[٦٢] العبارة البسيطة التي تقول : نأخذ من الفكر الأوروبي المعاصر ما هو ضروري لنهضتنا وتقدمنا، ولا يتناقض مع قيمنا وأصالتنا؛ ونأخذ من تراثنا تلك الوجوه المشرقة التي جعلت من حضارتنا أزهى الحضارات في عصرها، والتي لا تتعارض مع متطلبات التقدم في عصرنا" . وهذا الموقف يحضر في صفوف أنصار الحداثة والتراث على حد سواء، رغم أنه لا يشكل فيما بينهم كلاً منسجماً . فمن التوفيقيين من "يقرأ[٦٣] الديمقراطية في الشورى، والعقلانية في دعوة القرآن إلى استعمال العقل وفي تفكير المعتزلة وفي فكر الفلاسفة الإسلاميين؛ ويقرأ الحرية والمساواة وحقوق الإنسان في النصوص الدينية" . ومنهم من يرى بأن "النهضة[٦٤] إنما قامت على ما اقتبسته من العرب والمسلمين. فالإصلاح الديني في أوروبا على يد لوثر وكالفن تأثر بالإسلام الذي يجعل العلاقة بين الفرد والله علاقة مباشرة دون توسط . والكوميديا الإلهية لدانتي مقتبسة من رسالة الغفران للمعري. والعلوم

الطبيعية الأوروبية الحديثة مأخوذة من علماء العرب كابن الهيثم وغيره. والطب الأوروبي بقي إلى القرن السابع عشر عالة على الطب العربي . والشك الديكارتي مستوحى من شك الغزالي؛ كما أن الفلسفة الأوروبية الحديثة تجد أصولها في الرشدية اللاتينية التي احتضنت أراء وشروح ابن رشد" .

إذن هناك اتجاه يقرأ قيم الحداثة الأوروبية في تراثنا؛ وآخر يعمد إلى قراءة تراثنا وقيمه في الحداثة الأوروبية . وكل اتجاه يغلب على مواقفه " طابع[٦٥] التبشير والدعوة والتنويه بالذات" . والمواقف هنا "هي أقرب إلى أحد الموقفيْن اللذيْن تريد التوفيق بينهما". والتوفيق فيها لا يطرح برأي الجابري أي إشكال . فالموقف التوفيقي على الحقيقة هو ما يعتبره "ذلك[٦٦] الذي يرى النهضة والتقدم في الجمع بين التراث والحداثة ويحدّد بالتالي للمشروع النهضوي العربي هدفه ومساره في استخلاص ما يصلح من الحضارات كلها لنمزجها

بحضارتنا الأصلية ولنخلق من المزيج حضارة تنسجم مع التقدم في العالم كله" .

وفي تعليقه على الموقف التوفيقي، يعتبر د. الجابري أن أيديولوجيا التوفيق الهادفة إلى "الجمع[٦٧] والمزج وخلق تركيبة عضوية" ؛ يستحيل عليها بفعل طبيعتها الثنائية أن تتوصل إلى تحقيق ما تنشده من غايات وأهداف؛ بل أن جلّ ما تحققه من نتائج ليس أكثر من إقرار الثنائيات وتكريسها كحل لاشكاليات الفكر النهضوي . فالتجديد الثقافي بنظر صاحب المراجعة " لا يتم[٦٨] بالأخذ من هنا ومن هناك إنما يتم من الداخل بتحريك عوامل التطور والتجديد فيه" ...

- ومن خاض أيضاً في الميدان نفسه صاحب كتاب تجديد الفكر العربي الدكتور زكي نجيب محمود. والدكتور محمود لم يلج إلى هذا الميدان إلاّ في أعوامه الأخيرة وبعد أن أخذته في أنضج سنيه،مع تطور الحركة القومية؛ "صحوة[٦٩] قلقة" جعلته يتعاطف مع "الداعين[٧٠] إلى طابع ثقافي عربي

خالص يحفظ لنا سماتنا ويردّ عنا ما عساه أن يجرفنا في تياره". فكان تعاطفه مع النظرة العربية الخالصة دافعاً له لكي ينقطع إلى مكتبة عربية غنية يزْدرد منها"كتب[٧١] التراث وصحائفه"، من أجل أن يستدرك ما فاته من معرفة بالثقافة العربية الإسلامية، بعد أن كان من ذي قبل يتعصّب للموقف الحداثي وينادي من منطلق الوضعية المنطقية أحد النزوعات الحداثية الأكثر معاداة للتراث؛ بأنه لا "أمل[٧٢] في حياة فكرية عربية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم " .

لكن مع صحوته تبنى "المفكر الحداثي" الموقف التوفيقي، فالّحت عليه الأسئلة الجديدة وهي :" كيف[٧٣] نوائم بين ذلك الفكر الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها" ؟ كيف السبيل إلى "تركيبة[٧٤] عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر

العصر الراهن الذي نعيش فيه لنكون بهذه التركيبة العضوية عرباً ومعاصرين في آن . ما الذي نأخذه وما الذي نتركه من القيم التي انبثت فيما خلّف لنا الأقدمون ؟ وهل في مستطاعنا أن نأخذ وأن ندع على هوانا ؟ ثم ما الذي نأخذه وما الذي نتركه من هذه الثقافة الجديدة التي تهب علينا ريحها من أوروبا وأميركا كأنها الأعاصير العاتية" ؟..

وقف د. محمود على الطابع الإشكالي لهذه الأسئلة . فرأى أنها لم تظفر بَعْد من الفكر العربي "بأجوبة[٧٥] يمكن أن يقال عنها؛ أنها هي الأجوبة التي ترسم أمام الناس طريق العمل؛ إذ ما يزال الناس أمامها في الحيرة نفسها التي كانوا يقفون بها أمامها عندما طرحت نفسها عليهم لأول مرة في بدايات القرن الماضي، وما يزال سبيل العمل ملتوياً متشعباً يسمح بفرقة شديدة تشطرهم أشطراً متباينة الأهداف والوسائل، حتى ليتعذر علينا اليوم أن نقول عن الفكر العربي: إنه أصبح ذا طابع يميزه". وحين عمد إلى صياغة ردّه عليها،

اعترف بما ألمّ به من تجاذب بين"أمل[٧٦] ويأس"و"حيرة[٧٧]
واضطراب"وضعته فيها طبيعة الأسئلة نفسها وهي"الجمع[٧٨]
بين نقيضيْن لا يلتقيان" . لكن محاولاته الفكرية الدؤوبة
حفزته لكي يستعرض قبل الخلوص إلى ردّه، بعض الأجوبة
المتداولة عنها.ومما استعرضه جواباً متسرعاً يقول : "بأنه[٧٩]
لا تعارض بين أن يكون الرجل مترعاً بالثقافة العربية القديمة،
وأن يكون في الوقت نفسه من أصحاب التخصص الدقيق في
ثقافة هذا العصر الذي نعيش فيه بقيمه ومعاييره وأهدافه
ووسائله".وفي نقاشه لهذا الجواب رأى أن من يأخذون به
"يحيون[٨٠] في عالميْن متجاوريْن وهم لا يشعرون . فآناً هم
يسكنون في غرفة العلم المعاصر وآناً آخر هم يسكنون في غرفة
الخوارق والكرامات، ويحسبون أنهم بهذه المجاورة يكونون قد
دمجوا الماضي في الحاضر ذلك الدمج العضوي الذي يلتمس
طريقاً يجمع بين التراث الثقافي والفكر المعاصر . وهم في
الحقيقة لا يدرون أنهم يعيشون في عالميْن لا تربطهما البتة أية

روابط عضوية" . كما استعرض جوابه السهل الذي كان يأخذ به قبل صحوته والداعي إلى "بتر[٨١] التراث والعيش في العصر علماً وحضارة"؛ ورأى فيه ضرباً من التعصب الشديد لموقف حداثي دفعه إليه "إلمامه بشيء من ثقافة أوروبا وأميركا" وجهله شبه التام بالتراث العربي، لفترة طويلة...

في إثر ذلك وجد في موقف هربرت ريد من التراث "المفتاح[٨٢] الذي اهتدى به" إلى ردّه على الأسئلة المقلقة، وهو: "نأخذ[٨٣] من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه عملياً. فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة . فكل طريقة للعمل اصطنعها الأقدمون وجاءت طريقة جديدة أنجح منها، كان لا بد من إطراح الطريقة القديمة ووضعها على رفّ الماضي الذي لا يُعنى به إلا المؤرخون" . ثم أخذ د. محمود يقارن بين مفاهيم الفكر العربي القديم ومفاهيم الفكر الأوروبي الحديث. فوجد أن هناك "هوة[٨٤] سحيقة بين هذه وتلك"، كما هو الفارق المعرفي بين مفاهيم العلم والعمل والحرية في تراثنا وما

يناظرها في الفكر المعاصر؛ ما أوصله في النهاية إلى نتيجة صريحة وواضحة، هي: "إما[٨٥] أن نعيش في عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا. نحن في ذلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحّد بين الفكريْن" .

لقد وعى د. زكي نجيب محمود " إشكالية[٨٦] التوفيق وعانى منها ذهنياً وحاول تجاوز مجرد الدعوة إلى الجمع والمزج" بين العربية والمعاصرة . فعاد إلى التراث يبحث عما يمكن أخذه منه، من عناصر تؤسس "أصالتنا[٨٧] ولا تتعارض مع العصر وفكره وحضارته"؛ إلاّ أنه وبعد جولته المتبحرة في الثقافة العربية القديمة، عاد وأقرّ عدداً من الثنائيات من خلال اقتراحه "فلسفة[٨٨] عربية تقوم على ثنائية السماء والأرض وثنائية الطبيعة والفن وثنائية العلم والقيم"؛ وهي ما تشي كأنما الأرض والعلم للغرب وللحضارة المعاصرة، والسماء والقيم للعرب ولتراثهم . وهكذا يشير إقرار الثنائيات على هذه

الصورة من قبل مفكر حداثي إلى استحالة تجاوزها من خلال خلق تركيبة فكرية عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن؛ وإلى أن إشكالية التوفيق في الفكر العربي عامة ليست في عمقها من أصول ذات طبيعة فكرية...

- **ثمة مصلحون .. ولا اصلاح**

- قدّمت الدراسات الثلاث. وان جاء بيانها على إيجاز، ما يكفي في اعتقادنا للدلالة على أن التوفيق يمثل هوية للفكر الديني الإصلاحي منذ نشأته؛ وهو في الوقت نفسه هوية إشكالية لم تكُ ولن تكون غير كذلك . كما دلّت في أكثر من موضع، على أن أزمة هذا الفكر تنبع من هويته الإشكالية بالذات، أو أنها تتجسّد في المركب التوليفي بين عناصرها. ثم خلصت إلى الاتفاق على ضرورة تجاوز التوفيق مخرجاً من الأزمة أو سبيلاً ناجعاً إلى حلّها .

بتعبير آخر، قدّم الفكر العربي المعاصر في نماذجه أعلاه، الفكر الديني الإصلاحي بوصفه بنية فكرية تتشكل من مفاهيم ثنائية مطبوعة بالتوفيق من حيث كونه نظاماً يحكم العلاقات بينها، ويستدعي وحدتها المعرفية ويؤطر ديناميتها الجدلية وفقاً لأحكامه وقواعد عمله ..

فعندما تناول الأنصاري هذا الفكر؛ وجد أن تركيبه من عناصر أو ثنائيات متناقضة جعله يتحاشى الصراع ويغفل متطلباته وضروراته ويعتمد موقفاً وسطاً بين القديم والجديد بفعل نظام علاقاته القائم على التكافؤ والتوازن على قدم المساواة بين متناقضاته؛ وهو ما لم يفضِ برأيه إلى أي نتيجة حاسمة يتجاوز من خلالها إشكاليته المتمثلة في التوفيق بالذات. وحينما قارب الجابري التوفيقية في الفكر النهضوي؛ اعتبر أن تكوينها الثنائي نفسه لم يحُل فقط دون تحقيق هدفها في خلق تركيبة فكرية جديدة وحسب؛ بل دفعها إلى عكس ما هدفت إليه وهو إقرار الثنائيات في نظرتها إلى قضايا النهوض

والتقدم في المجتمعات العربية. ومن جهته ، دعا د. زكي نجيب محمود بعد أن درس إشكالية التوفيق، إلى تجاوزها نظراً لصعوبة خلق تركيبة فكرية تجمع بين العربية والمعاصرة أو يمتزج فيها التراث مع عناصر العصر الراهن؛ ولما عبّر عنه أيضاً بعدم امتلاكنا الحرية في التوحيد بين فكريْن متعارضيْن في طبيعتهما وأصولهما حيث يعود كل منهما إلى عصر معرفي مختلف عن الآخر ...

إذن تلاقى هؤلاء المفكرون حول موقف مشترك يفيد بأن أزمة الفكر الديني الإصلاحي تنبع من هويته التوفيقية، وبان ثمة ضرورة لتجاوز هذه الأزمة ابتغاء ترسيخ النهوض الفكري والثقافي . كما تلاقوا حول الدعوة إلى تجاوزها؛ ثم حول اتساع إشكالية التوفيق وشمولها الحيز الأوسع من مساحة الفكر العربي عامة قديمه وحديثهُ في آن . لكنهم افترقوا عند كيفية هذا التجاوز وسبله. فالأوّل، رأى السبيل في تحقيق ثورة فكرية تخلّص الفكر العربي المعاصر من توفيقيته، أي من حداثته

المجتزأة وأصالته المجروحة، وتعيد الإنسان العربي إلى كينونته الحاضرة وتدفعه لاكتشاف ذاته من أجل أن يكتشف التراث والعصر من جديد "برؤية[٨٩] ذاتية مستقلة صادقة وفاعلة". والثاني، اعتبر أن التجديد الثقافي لا يتم بتكريس الثنائيات أو الأخذ من هنا أو هناك، إنما يتم من الداخل لتحديث الفكر العربي انطلاقاً من "إرادة[٩٠] التغيير" لإعادة"بناء[٩١] الأهداف" في ضوء ركني المشروع النهضوي : الوحدة والتقدم. أما الثالث، فدعا في سبيل تجاوز إشكالية التوفيق إلى حلٍّ براغماتي نفعي لها، يقوم على الأخذ من التراث، ما يصلح تطبيقه عملياً ليضاف إلى الطرائق التقنية الحديثة.وكل طريقة قديمة لا تلائم ما يستحدثه العصر من تقنيات،لا بدّ من اطرّاحها و"وضعها[٩٢] في الأرشيف ، لانتفاء ملاءمتها أو فائدتها لحاجات الناس الحياتية . وما إن أخذ يطبّق حلّه البراغماتي على الصعيد الفكري، حتى انتهى به المطاف إلى الوقوع في الإشكالية نفسها عبر اقتراحه فلسفة

عربية تقوم على إقرار الثنائيات وتعميق الهوة بينها بانحيازها الوضعي إلى الفكر الحداثي .

الثورة الفكرية لم تقع، ولا أطيافها تحوم في الأفق العربي. والتجديد الثقافي لم يزدهر ولا تحوّل إلى طرائق وقوانين في التفكير . والبراغماتية لم تثمر وفيراً ، ولم تقدم حلولاً ناجعة عملياً في مواجهة المشكلات القائمة ..

فما معنى هذا ؟

معناه، بكل بساطة، أن دعوة الفكر العربي المعاصر إلى تجاوز إشكالية التوفيق، سواء بالثورة الفكرية، أم بالتجديد الثقافي، أم بالحل البراغماتي، لم تتحقق على أرض الواقع ..

فلماذا ؟

ليس ثمة شك في أن الفكر العربي المعاصر في نماذجه المعروضة، وعى التمييز بين الثنائيات النظرية في البنية التوفيقية، ما أتاح له أن يعتبر، عن حق، بأن أزمة هذه البنية تنشأ عن عدم إمكانية الجمع بين ثنائياتها أو المزج بينها في

تركيبة فكرية عضوية جديدة. لكن، حينما قصّر وعيه للأزمة على صعيد فكري وأسقط ما قدّمه أحياناً من إشارات وتلميحات غير فكرية في مقاربتها؛ وقع في ضرب من الفصل الكياني بين البنية الفكرية والكل البنيوي التاريخي. فكان بديهياً أن لا يجد في دعوته بالتالي، غير الحل الفكري؛ الثوروي منه أم الإصلاحي أم البراغماتي، حلاً للأزمة؛ في حين كان واقع المجتمعات العربية يشهد بالمقابل، وبالملموس على ضعف متأصل في قدرة هذا الحل على تجاوزها، ليس في طوره الراهن وحسب، بل أيضاً منذ أن دعا إليه بعض أعلام النهضة الأوائل ..

أن الفكر العربي المعاصر، على ما قدّمه آنفاً من حلول، لم يبنِ في اعتقادنا "حساسية" كافية حيال بنيوية الأزمة في الفكر الديني الإصلاحي . فاقتصار مقاربته لها على المستوى الفكري من دون رؤيته جزءاً من انتظام بنيوي كلي، جعله ينزلق بقدّر أو بآخر إلى فكروية (أو ثقافوية) تبالغ في فعل الخاص على

حساب العام ، والظرفي على حساب البنيوي، والذاتي على حساب الموضوعي، لتؤول به إجمالاً إلى مواقف تدعو إلى حلول إرادوية لا تساعد كثيراً بفعل طابعها الرسولي والتبشيري، في إرساء الشروط الواقعية والملموسة لتجاوز الأزمة ..

لا حاجة بنا إلى التأكيد على كون الأفكار تؤلف بنية، وعلى ما لها من دور مؤثر في تكوين إرادة التغيير على ما ذهب إليه مفكرونا. لكن ما نريد أن نؤكد عليه هنا؛ ان الأفكار لا تتشكل بنية ما لم تكن مندرجة في كُلٍّ بنيوي تاريخي؛ وان اندراجها فيه هو ما يشرط وجودها البنيوي المفرد، أي ما يحدد استقلالها النسبي فيما تبنيه من قوانين وقواعد عمل خاصة ترسم طبيعة دورها وحدوده ومدى فعاليته . بتعبير آخر، ان البنية الفكرية لا تنتظم في كيان بنيوي قائم بذاته؛ وكل حديث عن فعل تغييري أو نهضوي لها لا يراعي حقيقة انتظامها البنيوي؛ يبقى معظمه في باب الدعوات الإرادوية

التي لا تفلح كما تريد، في الانتقال بالفعل الفكري من طور التبشير إلى دائرة التأثيرات الواقعية والملموسة .

فالبنية الفكرية لا تؤثر في الواقع وبخاصة في بناء مناخ فكري جديد يحكم أنماط الذهنيات وأساليب التفكير وقواعد السلوك الفردي والجماعي؛ بمعزل عن اندراجها في الكل البنيوي التاريخي، الإطار الفعلي لتحديد حيّز تأثيرها وفعاليته؛ أو عن تمفصلها على مستوياته البنيوية الأخرى، الحامل الحقيقي لتأثيرها في المستوى المجتمعي وتأثرها بطبيعة بنيته لكونه يشكل الناظم القاعدي للكُل البنيوي ، والأصل المشترك لأزماته الفكرية منها وغير الفكرية على السواء..

- **فكر من غير ورثة**

هكذا نكون قد دخلنا في صميم إشكالية الفكر الديني الإصلاحي وبيانها: لماذا لم يتمكن التيار الديني الإصلاحي من التجذر في واقع المجتمعات العربية ؟ أي لماذا لم يتمكّن من

خلق مناخ فكري إصلاحي وتوليد قوى مجتمعية مؤيدة لطروحاته الإصلاحية؟..

الجواب عنها، لم يعُد كافياً في أحسن القول فيما أخذ به مفكرونا الثلاثة . فهؤلاء وجدوا أن إشكالية الفكر الديني الإصلاحي تنبع من هويته التوفيقية، وان أزمته تكمن في عدم قدرته على الجمع بين ثنائياته النظرية المتناقضة أو المزج بينها لخلق تركيبة عضوية جديدة؛ ثم اعتبروا أن تجاوز أزمة التوفيق في الفكر العربي عامة تتم على صعيد فكري، إما بحل ثوروي للتناقض بين ثنائيات الفكر التوفيقي، وإما بتجديد ثقافي من داخله، وإما بأخْذ ببراغماتية نفعية منحازة إلى وضعية معاصرة. أما من جهتنا، فنحن نعتقد أن إشكالية الفكر الديني الإصلاحي ذات جذور أعمق من أن تتكشّف على مستوى بنيوي مفرد (فكري) . ومما دفعنا إلى ما نعتقد، أن ما كُتب فيها لم يؤدِ، رغم غزارته وتاريخيته، إلى أية نتائج فكرية حاسمة في تجاوز توفيقية الإصلاح الديني والأزمة

الفكرية الناشئة عنها؛ فضلاً عن ضعف تأثيراته لا بل هزالها في ديناميات الواقع المجتمعي. لذلك كله، رأينا أن هذه الإشكالية إنحكمت في أصل انبنائها إلى طبيعة المجتمعي في الكل البنيوي التاريخي، وان ناظمها (أي المجتمعي) لا يؤطر بنيوياً نشأتها فقط، بل أيضاً سُبل تجاوزها بالنسبة لكل مستوى من مستويات الكُل بالتحديد ...

في الصدام بين أوروبا الرأسمالية والمجتمعات العربية ترسّخت وضعية اندراج الأخيرة في نطاق كُلٍّ تاريخي اتصفت طبيعة ناظمة المجتمعي بالانكسار إلى بُنيتيْن : حديثة وتقليدية حيث شكلتا التأطير البنيوي العام لأية دينامية خاصة أو ذات استقلال نسبي ، تعود إلى هذا المستوى البنيوي المفرد أو ذاك (فكري، سياسي ، اقتصادي، ديني..) ؛ وجعلتا الانكسار حامل تاريخ المجتمعات العربية أو لازمتها الوجودية في عملية استيلاد الأفكار في شتى تعبيراتها. والأفكار التي يستولدها هذا التاريخ، تنتمي بالضرورة إما إلى ما هو حديث،

وإما إلى ما هو تقليدي وإما إلى ما هو حديث وتقليدي في آن معاً . هنا يكون الانكسار قد رسم لكل تعبير فكري موقعه البنيوي وحدود استقلاله من داخل الكل التاريخي نفسه. وهكذا ، إذا كان الفكر الحداثي ينتمي إلى موقع البنية الحديثة ويعبّر عنه بصورة أو بأخرى؛ والفكر التقليدي ينتمي إلى موقع البنية التقليدية ويعبر عنه بشكل أو بآخر، فان الفكر المنتمي إلى بعضٍ من موقع هذه وتلك معاً؛ لم ينتمِ بالفعل إلى أيٍّ من الموقعين بل كان انتماؤه يرتسم موضوعياً في موقع آخر، هو خط الانكسار البنيوي في واقع المجتمعات العربية ، بين قديم له باعٌ طويل في التقليد التاريخي وجديد عاجز عن بناء نموذجه الحديث؛ وهو ما ينطبق، بالدرجة الأولى، على موقع الفكر الديني الإصلاحي ..

إن انبناء موقع التيار الديني الإصلاحي على خط الانكسار البنيوي، هو ما يحدد في اعتقادنا هويته التوفيقية المتمثلة كما عرضناها آنفاً،في بنية فكرية تقوم على مفاهيم ثنائية متناقضة.

أو بمعنى آخر، إن الفكر الديني الإصلاحي يتحدّد كفكر توفيقي بسبب موقعه البنيوي، وليس بفعل طبيعة فكرية تخصّه بالذات .

فالبنية الفكرية توفيقية كانت أم غير توفيقية تنتج في الأصل من موقعها، ثم تعيد في حدود استقلالها انتاجه على الصعيد الفكري لما بين الفكر والإطار المجتمعي من تأثر وتأثير متبادليْن . وفي جانب آخر، كشف موقعه أن دعواته الإصلاحية لم تستند إلى وجود بنيوي فاعل ومؤثر في الكُل التاريخي، أي أنها لم تحظ بتأييد قوى مجتمعية تنقلها من طورها الدعائي "المتوهج طيلة نصف قرن وأكثر، إلى واقع ملموس يوجّه قواعد السلوك وأنماط التفكير بين ظهراني البلاد العربية ..

ها هنا ، يكون بمستطاعنا أن نوجز جواباً عن الإشكالية المطروحة: في ضوء تحليلنا الجدلي ـ البنيوي لنظام العلاقات بين الكُل التاريخي واحد مستوياته البنيوية؛ ظهر لنا أن موقع

التيار الديني الإصلاحي على خط الانكسار البنيوي، هو ما حال دون تجذره في واقع المجتمعات العربية، وتمكنه من خلق مناخ فكري إصلاحي، وتوليد قوى مجتمعية مؤيدة لطروحاته ودعواته الإصلاحية ...

وما يعزز جوابنا؛ أن ما كان من مواقف اجتهادية وتنويرية لامعة اتخذها بعض أعلام الفكر قبل النهضة، وأثناءها وبعدها؛ لم ينفتح على بناء مناخ فكري إصلاحي أو زمن معرفي جديد تحكم مبادئه العامة التنويرية والعقلانية، دينامية التفكير العربي في حقول المعرفة عامة والحقل الديني منها بخاصة ..

- لقد سبق لابن قيّم الجوزية الفقيه الحنبلي أن اجتهد قبل زمنٍ من مرحلة النهضة بأن "لا شيء[٩٣] يلزم الدولة أن تقتصر على القيام إلا بما يأمر به الشرع، إذ إن كل ما تأتيه ابتغاءً للخير هو في الواقع موافق للشرع حتى لو لم يوصِ به النبي ولا أوصى به روح الله".

- ذات مرة، سئل الأفغاني عن قول المعري : والذي حارت البرية فيه ، حيوان مستحدث من جماد . هل يقصد ما عناه داروين بنظرية النشوء والارتقاء ؟

أجاب :" لا أغالي[٩٤] ولا أبالغ إذا قلت: ليس على سطح الأرض شيء جديد بالجوهر والأصول . أما مقصد أبي العلاء، فظاهر واضح وليس فيه خفاء؛ فهو يقصد النشوء والارتقاء مهتدياً بما قاله العرب قبله بهذا المذهب؛ إذ قال أبو بكر بن بشرون في رسالته لأبي السمح عرضاً في بحث الكيمياء : إن التراب يستحيل نباتاً والنبات يستحيل حيواناً وان أرفع المواليد هو الإنسان (الحيوان) وهو آخر الإستحالات الثلاث وأرفعها " ..

- دعا محمد عبده إلى فتح باب الاجتهاد وتعديل مناهج التعليم، فجوبه برفض الأزهر ودعاة التقليد، ما وسّع الهوة بين حركة التجديد الديني والأزهر رأس المؤسسات الدينية الرسمية في البلاد العربية ..

- أصدر الشيخ علي عبد الرازق سنة ١٩٢٥، القاضي الشرعي بمحكمة المنصورة كتابه الشهير، الإسلام وأصول الحكم؛ فجوبه باتهامات أقلّها "المروق[٩٥] والكفر والإلحاد"؛ وبقرار من هيئة كبار العلماء جاء فيه : "حكمنا[٩٦] نحن شيخ الأزهر باجماع أربعة وعشرين عالماً معنا من هيئة العلماء، بإخراج الشيخ علي عبد الرازق أحد علماء الأزهر والقاضي الشرعي ومؤلف كتاب الإسلام وأصول الحكم من زمرة العلماء. وتعلن الأسباب بعد إعدادها فيما بعد" ..
- قال زعيم مستنير هو سعد زغلول أمام المظاهرات الأزهرية الغاضبة التي خرجت تطالب برأس طه حسين وحرق كتابه في الشعر الجاهلي الصادر سنة ١٩٢٦ : "هبوا[٩٧] ان رجلاً مجنوناً يهذي في الطريق، فهل يضير العقلاء شيء من ذلك" ؟...
- كتب العلماني شبلي الشميل صاحب فلسفة النشوء والارتقاء "فما كنت[٩٨] أطمع بأن أردّ الناس إليّ في هذا الزمن

القصير، وأنا لا أجهل ما يحول دون ذلك من الصعوبات بل إني قصدت مباغتة الأفكار للفتها إلى غير مألوفها؛ وإن كنت لا أجهل أن القاء حجر في المستنقعات الراكدة لا يُقلق الضفادع المطمئنة .. إلا أني لا أجهل أيضاً فعل الخير المخمّر، فان أقل ما يعلق بالعقول حينئذٍ من أثر الأفكار المخالفة ينمو فيها غالباً بسرعة الاختمار نفسه خصوصاً إذا صادف استعداداً في النفوس كامناً فيها لكثرة البواعث الضاغطة عليه" ...

- يواجه اليوم مفكرون(*) معاصرون عقلانيون، أحكاماً ومواقف تقليدية أشد وأقسى مما ووجهت به المواقف الإصلاحية لرواد النهضة الأوائل؛ وكأن ما شهده الواقع العربي من أحداث وتطورات طيلة الخمسين عاماً التي أعقبت عقدي الثلاثينيات والأربعينيات؛ لم يهز سلطان التقليد المهيمن على التفكير العربي في الحقل الديني ...

هذه "العينة" من المواقف التنويرية والإصلاحية لم تؤسّس ولا بإمكانها أن تؤسس حتى وإن أضفنا إليها مواقف أخرى،

لزمن معرفي حديث لا لقلة أهميتها أو لضعفها النظري؛ إنما لعدم انتظامها في بنى فكرية مهيمنة على ديناميات التفكير العربي وأنماطه في الحقل الديني. وما يدعم رأينا في هذا المجال أبعادُ المواقف نفسها ودلالاتها . فالموقف الفقهي التجديدي لم يبنِ منهجاً عقلانياً في النظر إلى قضية العلاقة بين الشرع والدولة؛ وحين أحضره فكر النهضة كسندٍ تاريخي له لم يحمه من سلطان عقلية الجمود والتقليد .

والجواب الجريء للأفغاني ، لم يرق إلى رؤية تطورية تحكم مبادئها وقواعدها العامة نظرة الفكر النهضوي إلى شؤون الكون والإنسان والمجتمع. والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، لم تتحوّل إلى سُنة عامة تستهدي بأحكامها جمهرة الفقهاء والعلماء . والتأليف النقدي التاريخي، لم يدشن مساراً فكرياً يزن تراث الأمة وحاضرها بالموازين العقلية النقدية والمنفتحة على كل جديد .. وفي المقابل دلّت المواقف المناهضة لها، على مدى ترسّخ البنى الذهنية التقليدية في الواقع العربي ،

وقدرتها على محاصرة أو قمع أو إجهاض كل جديد فكري من شأنه أن يهزّ سكونها وجمودها، ثم على هيمنة مناخها الفكري السلطاني على ما عداه في حقل التفكير الديني ..

مع مطلع الثلاثينيات من القرن العشرين، أفادت السلفية(*) المتشدّدة من هذا المناخ. ففرضت قيمومتها عليه، وأخذت تعزز من سطوتها على كل تجديد فكري أتى به أعلام النهضة أو دعوا إليه؛ ثم اندفعت إلى نشر دعوتها القاضية بالعودة إلى كتاب الله وسنة رسوله، وإرجاع الناس إلى هداية الإسلام الحنيف؛ واعتبار نفسها البديل عن الاتجاهات الفكرية الحديثة التي وصفتها "بأنها(٩٩) ضرب من الخضوع لغواية الثقافة الغربية الاستعمارية" ؛ وعن تعثر أنماط وأنظمة الحكم والقيم الأوروبية المستوردة . كما اعتبرت نفسها الوحيدة القادرة على "تقديم(١٠٠) الحلول للقضايا الأيديولوجية والتناقضات الاجتماعية من خلال التأكيد على أن القرآن هو دستور الأمة والأساس القوي لقيام المدينة الفاضلة " .

حمل السلفي[*] (المتشدّد) المصحف ورفعه بوجه رجال الإصلاح والتنوير . فرأى أن "المخالفين[١٠١] له تلبسهم الشيطان وزين لهم ذلك" . ولم يتورّع أن يطلق عليهم اسم الخوارج ويؤكد ضرورة أخذهم بالحزم؛ إذ إن "من[١٠٢] يشق عصا الجمع ينبغي أن يضرب بالسيف كائناً من كان خاصة إذا كان متأثراً بالثقافة الغربية وبنظمها المائعة التي يسترها بألفاظ الديمقراطية والحرية الشخصية" فالبيعة أو العهد على الطاعة هي ما ينبغي أن يقوم عليه نظام المسلم . والسلفي هنا يستند برأيه إلى حديثيْن شريفيْن. الأول يقول: "من[١٠٣] مات وليس في عنقه بيعة، فقد مات ميتة جاهلية" . والثاني يورد: من بايع[١٠٤] إماماً، فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع؛فان جاء آخر ونازعه فاضربوا عنق الآخر".

وحظي السلفي بفعل خطابه هذا بتأييد قوى مجتمعية واسعة ومنظمة، ثم لم يلبث أن تحول في ركابهما إلى زعيم سياسي لا يتحرّج من أن "يحرم[١٠٥] الآخرين جميعاً من حق

العمل السياسي ويطالب بنظام تجتمع فيه الكلمة وتتوفر جهود الأمة حول منهاج قومي إسلامي صالح" يقوم على اعتبار أن الإسلام "طاعة[١٠٦] وحكم ومصحف وسيف" ..

أن السلفية (المتشدّدة) أخفقت دون ريب في تشييد نظامها الإسلامي في المجتمعات العربية. لكن ما أحرزته على الصعيد الفكري لا يُقارن بما فشلت في تحقيقه على الصعيد السلطوي . فلقد فرضت حضورها "السلطاني" ليس على دينامية التفكير في الحقل الديني فحسب، بل أيضاً على مساحة واسعة من التفكير في الحقول المعرفية كافة. وحضورها ما كان ليبلغ شأواً في سطوته لو لم ينتمِ إلى بنى مجتمعية ما زالت تسود فيها أنماط تقليدية من التنظيم المجتمعي، وقيم وتصورات وآراء ومواقف فردية وجماعية ملائمة لفعاليته وتأثيراته الملموسة . وفي أوضاع كهذه ، يكون الخطيب لسان حال السلفية وصوتها الدعاوي في نشر أفكارها وتصوراتها الأيديولوجية في أوساط المسلمين . فالخطيب ينتج بما أوكل إليه من مهام ؛ الصيغ

الشعبية للفكر السلفي المحافظ من حيث كونها صيغاً تأنس لكل قديم وتتوجس من كل جديد . أما آلته المنهجية في تحقيق مهامه، فبيان قصصي في الحاضر تُنطقه لغة الماضي . أو بكلام آخر، تصوير مشكلات الحاضر و"هناته"، كانها ناتجة من انحراف المسلمين عن قيم التجربة التي شادها السلف في الماضي؛ مما يعني أن الدعوة إلى تقليد تلك التجربة، تمثل بالضرورة الطريقة المُثلى لمواجهة مشكلات العصر وأزماته الاثيمة"!..

وعلى قدْر نجاحه في حماية القديم وحراسته، كان الخطيب يضيّق الخناق على الفكر الديني الإصلاحي وعلى ما دعا إليه من تجديد وتنوير وعقلانية، ويصنف من يأخذ بمثل هذه المفاهيم بأحكام(*) أيديولوجية قاطعة أجاد تعميمها وترسيخها في أذهان فئات واسعة من المسلمين حتى استقرت في وجدان هؤلاء حكماً مبرماً لا نقض له ولا تجاوز من قبلهم..

إذن أنعش السلفي ، المناخ التقليدي في الواقع العربي، وفرض أراءه وتصوراته حول طبيعة المقدس والدنيوي وتحديد دائرتيْهما برؤية سكونية تأنس للجمود والتكرار وتتوثب لرفض كل تجديد وتحديث في الثقافة العربية .. فكان أن وضعه ذلك مع كل ما يقال فيه، في موقع القيمومة الأول والحرص شبه "المطلق" على صفاء الدين الحنيف ونقاوته!.

وما ساعده على قيمومته السلطانية ، الموقف المزدوج للنظام السلطوي العربي من السلفية بصورة عامة . فالنظام العربي وجد في جانب أول، في قوة السلفية ضالته "التاريخية" المنشودة لتبرير عجزه التكويني عن تحديث البنى المجتمعية والسياسية والفكرية .

لذلك كان "طبيعياً" بالنسبة إليه أن يغضّ النظر عن حركتها السياسية طوراً؛ ويتقرّب منها ويخطب ودها وقد يتبنى بعض أطروحاتها طوراً آخر. فهي وفق كل المقاييس تمثل صورة مكملة له ؛ إذ مثلما يمارس الاستبداد السياسي

على كل معارض،تزاول من جهتها القمع الفكري على كل مختلف . أما في جانب ثانٍ، فالنظام يبقى متوجساً من السلفية بما هي مشروع سلطوي بديل له؛ وإذا ما سعت إلى تنفيذه، فانهما يندفعان إلى صراع مرير يتخذ أشكالاً عدة؛ كالتأديب والمطاردة والاغتيال والملاحقة والاستئصال وما سوى ذلك من أشكال . وفي مطلق الأحوال، يبقى هذا الصراع الذي أوجد تراثه الذاخر، أحد التعبيرات الأكثر دلالة على أن التاريخ الانتقالي الناتج من انكسار البنى في المجتمعات العربية ؛ هو ولاّدة العنف(*) الأهلي المتبادل بين القوى المجتمعية من جهة ، وبين بعضها والدولة من جهة أخرى . فكان أن نتج، تالياً، ما يشوّه الماضي باحتكاره من السلفية المتشددة ، وما يهدر بناء الحاضر بقمعه من النظام العربي. وفي الحالتيْن ينتعش الاستبداد ويفرض نفسه زمناً طاغياً على المعرفة والسياسة ..

إن تيار الإصلاح الديني شغل حيزاً واسعاً في الفكر النهضوي العربي لفترة طويلة نسبياً . لكن زمنه التاريخي لم يتحول كما بيّنا ، إلى زمن معرفي مهيمن أو مرجعية فكرية تحكم مبادئها العامة حركة التفكير العربي في الحقل الديني . ومذ أخذت السلفية "المتشددة" مع إحدى محطات تطوره، تطغى على الساحة الفكرية وتفرض نفسها ضد كل اتجاه إصلاحي وتنويري انكشفت بجلاء تام، أمام ممانعتها التقليدية، هشاشة موقعه البنيوي . فكان يسيراً بالنسبة إليها أن تضيّق الخناق عليه فكرياً ، وأن تقصيه من دائرة الفعل المجتمعي ليتحوّل في النهاية من دون أن نبالغ في القول ، إلى إرثٍ من غير ورثة حقيقيين ...

حواشي الفصل الثالث

١ ـ انظر : د. حليم بركات : المجتمع العربي في القرن العشرين ـ ص ٣٧ .

٢ ـ انظر : البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ص٩٩.

٣ ـ انظر: البرت حوراني : المرجع نفسه ص ١٠٨ وقارن : د. رضوان السيد: سياسيات الاسلام المعاصر ـ دار الكتاب العربي ١٩٩٧ ـ ص ص ٢٤٤ ـ ٢٤٧ .

٤ ـ انظر :م . ن : ص ١٠٠ .

٥ ـ انظر :م . ن : ص ١٠٢ .

٦ و٧ ـ انظر :م . ن : ص ١٠٣ .

٨و٩ ـ انظر :م . ن : ص ١١٤ .

١٠ ـ انظر :م . ن : ص ١١٩ .

هنا نشير إلى ان الشريعة الطبيعية، تعني الشريعة القائمة على قوانين العقل .

١١ ـ انظر :م . ن : ص ١٢١ .

(*) العقل الاستبدادي : نحن لا ننظر الى العقل كمعطى ثابت او ماهوي بل بوصفه اداة للتفكير يتم بناؤها واعادة بنائها باستمرار في مجرى حركة التاريخ ...

١٢ـ انظر: البرت حوراني : المرجع نفسه ص ١٣٧ .

١٣ ١٤ ـ انظر :م . ن : ص ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .

(*) وحدة الامة : رأى الافغاني انه من الممكن إزالة الخلاف بين السنة والشيعة وقد طالب بوحدة اسلامية تشمل العالم الشيعي . انظر : مجموعة من المؤلفين: المعرفة والسلطة ـ مساهمات نظرية وتطبيقية ـ معهد الانماء العربي سنة ١٩٨٩ ، ص ١٩٤ .

١٥ ـ انظر: حوراني : ص ١٥٧ .

١٦ ـ انظر : م . ن : ص ١٥٤ .

١٧ ـ انظر : م . ن : ص ١٤٦ .

١٨ ـ انظر : م . ن : ص ١٤٧ .

١٩ ـ انظر : م . ن : ص ١٥٠ .

٢٠ ـ انظر : م . ن : ص ١٦٠ .

٢١ ـ انظر : م . ن : ص ١٦١ .

٢٢ ـ انظر : م . ن : ص ١٦٩ .

٢٣ و ٢٤ـ انظر : م . ن : ص ١٧٠ .

٢٥ ـ انظر : م . ن : ص ١٦٧ .

٢٦ ـ انظر : م . ن : ص ١٧٣ .

٢٧ ـ انظر : م . ن : ص ١٧٩ .

٢٨ ـ انظر : م . ن : ص ١٩١ .

٢٩ ـ انظر : م . ن : ص ١٩٤ .

٣٠ و٣١ـ انظر : م . ن : ص ١٨٣ .

٣٢ ـ انظر : م . ن : ص ١٨٤ .

٣٣ ـ انظر : م . ن : ص ٢٧٤ .

٣٤ ـ انظر : م . ن : ص ٢٧٥ .

٣٥ ـ انظر : م . ن : ص ٢٨٤ .

٣٦ ـ انظر : م . ن : ص ٢٨٥ .

(*) في التقليد : انظر موقف رشيد رضا التقليدي من علاقة الرجل بالمرأة . المرجع نفسه ص ٢٩١ .

٣٧ ـ انظر : م . ن : ص ٢٨١ .

٣٨ ـ انظر : م . ن : ص ص ٢٨٨ ـ ٢٩٠ .

لقد نشأ بعد الحرب العالمية الأولى موقف فقهي يقول بخلافة الضرورة المؤقتة .

راجع حوراني ص ٢٩١ وقارن بـ: وجيه كوثراني المرجع نفسه سابقاً ص ٧٠ .

٣٩ ـ انظر: المرجع نفسه : ص ٢٨٢.

٤٠ و٤١و٤٢ـ انظر: م. ن : ص ٢٨٣ .

(*) مفكري العرب المعاصرين : للاطلاع على مقاربات هؤلاء . انظر: د. محمد جابر الانصاري ـ الفكر العربي وصراع الاضداد ـ المؤسسة

العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٩٦ .

٤٣ ـ انظر : د.محمد جابر الانصاري: المرجع نفسه ص ٤٧ .

٤٤ ـ انظر : م . ن : ص ٤٩ .

(*) الجمع : يستخدم الفارابي كما هو معروف مصطلح الجمع في كتابه " الجمع بين رأييْ الحكيميْن" .

٤٥و٤٦ ـ انظر : د. محمد جابر الانصاري : ص ٩٥.

٤٧ ـ انظر : م . ن : ص٩٧ وقارن بـ: مجموعة من المؤلفين مساهمات نظرية وتطبيقية ، ص ٢٠٩ .

٤٨ و٤٩ و٥٠ ـ انظر : الأنصاري : ص ٩٨ .

٥١ و٥٢ ـ انظر : م . ن : ص ١٣٧ .

٥٣ ـ انظر : م . ن : ص ١٤٨ .

٥٤ ـ انظر : م . ن : ص ٣٦٨ .

٥٥ ـ انظر : م . ن : ص ٣٩٧ .

٥٦ ـ انظر : م . ن : ص ٣٦٨ .

٥٧ ـ انظر : م . ن : ص ١٣٩ .

٥٨ ـ انظر : م . ن : ص ٥٩٧ .

٥٩ و٦٠ ـ انظر : م . ن : ص ٥٩٨ .

٦١ ـ انظر : م . ن : ص ٦٤٤ .

٦٢ و٦٣ ـ انظر : د. محمد عابد الجابري : المشروع النهضوي ـ مراجعة نقدية ـ ص ١٣٣ .

٦٤ و٦٥و٦٦ـ انظر:م . ن : ص ١٣٤ .

٦٧و٦٨ ـ انظر :م . ن : ص ١٣٧ .

٦٩ ـ انظر : د.زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ـ دار الشروق، ط١٩٨٢، ٧، ص٥ .

٧٠ ـ انظر : م . ن : ص ١٣ .

٧١ ـ انظر : م . ن : ص ٦ .

٧٢ ـ انظر : م . ن : ص ١٣ .

٧٣ ـ انظر : م . ن : ص ٦ .

٧٤ ـ انظر : م . ن : ص ١٤ .

٧٥ ـ انظر : م . ن : ص ٩ .

٧٦ ـ انظر : م . ن : ص ١٥ .

٧٧ و٧٨ـ انظر : م . ن : ص ١٧ .

٧٩ ـ انظر : م . ن : ص ١١ .

٨٠ ـ انظر : م . ن : ص ١٢ .

٨١ ـ انظر : م . ن : ص ١٣ .

٨٢ ـ انظر : م . ن : ص ١٧ .

٨٣ ـ انظر : م . ن : ص ١٨ .

٨٤ ـ انظر : د. محمد عابد الجابري: م . ن، ص ١٣٥ .

٨٥ ـ انظر : د. زكي نجيب محمود : م . ن ص ١٨٩ .

٨٦و٨٧ : انظر : الجابري ، م . ن ، ص ١٣٤ .

٨٨ ـ انظر : د.زكي نجيب محمود:م . ن ص ص ٢٥٧ ـ ٣٨٦ .

٨٩ ـ انظر : د. محمد جابر الانصاري: م . ن ٦٤٥
وقارن بـ : د. ناصيف نصّار ـ عالم
الفكر ، عددان ٣ و٤ سنة ١٩٩٨ ،
ص ص ٢٥٨ ـ ٢٦٥ .

٩٠و٩١ ـ انظر : د. الجابري: م.ن،ص ص١٨٢ـ١٨٥ .

٩٢ ـ انظر : د. زكي نجيب محمود : ص ١٨ .

٩٣ ـ انظر البرت حوراني : م . ن ص ١١٩ .

٩٤ ـ انظر : د.رفعت السعيد : حسن البنا مؤسس
حركة الاخوان المسلمين ـ دار
الطليعة ـ بيروت ١٩٧٩ ، ص ٣٥ .

٩٥ ـ انظر :م . ن : ص ٢٧. وانظر ايضاً الموقف من خالد
محمد خالد.راجع حوراني ص٤٢٢.

٩٦ ـ انظر : د. رفعت السعيد : ص ٣٢ .

٩٧ ـ انظر : د. رفعت السعيد : ص ٢٢ .

٩٨ ـ انظر : د. رفعت السعيد : ص ١٥ .

(*) مفكرون معاصرون : نشير هنا الى ما تعرّض له نصر حامد ابو زيد وحيدر حيدر وامثالهما من المفكرين والادباء ...

(*) السلفية المتشددة : نشـــير هنا إلى بداية نشوء حركات "الاسلام السياسي" المتمثلة في الاخوان المسلمين .

٩٩ ـ انظر : د. رفعت السعيد ص ٣٢ .

١٠٠ ـ انظر : د. رفعت السعيد ، ص ٦٦ .

١٠١و١٠٢ ـ انظر : م . ن : ص ٧٤ .

١٠٣ و١٠٤ـ انظر: م . ن : ص ٧٩ .

١٠٥ ـ انظر : م . ن : ص ١٣٢ .

١٠٦ ـ انظر : م . ن : ص ١٣٣ .

(*) احكام ايديولوجية قاطعة : من هذه الاحكام على سبيل المثال لا الحصر: المتفرنج ـ المتغربن ـ المستورد للافكار ـ اللامنتمي ... .

(*) العنف الاهلي : نشير هنا الى ما شهدته بعض الدول العربية من مظاهر حرب اهلية في

عقديْ الثمانينيات والتسعينيات .
وللاطلاع على اوضاع النظم السياسية العربية والحركات الاسلامية في ذينك العقديْن؛ انظر : د. علي الدين هلال ود. نيفين مسعد : النظم السياسية العربية ـ قضايا الاستمرار والتغير ـ مركز دراسات الوحدة العربية سنة ٢٠٠٠.

كذلك أنظر : مجموعة من المؤلفين : الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي ـ مركز دراسات الوحدة العربية سنة ١٩٨٧ .

وقارن بـ :

اوليفيه روا :تجربة الاسلام السياسي ـ ترجمة نصير مروة ـ دار الساقي سنة ١٩٩٤ .

الفصل الرابع

التيار الليبرالي النهضوي

فكرٌ يسكن عجزه التكويني

مع اللحظة التأسيسية للانكسار البنيوي بين منتصف التاسع عشر والحرب العالمية الأولى، أي مع دخول المجتمعات العربية في مسار تاريخي انتقالي؛ نشأ بالموازاة مع الفكر الديني الإصلاحي تيارٌ ليبرالي يعبّر في جانب عن تشكّل بنى حديثة في هذه المجتمعات، وينهل آراءه وأفكاره وتصوراته من الفكر الحداثي في جانب آخر.ومن أبرز ما نهله: المناداة بحرية الفكر والمعتقد ، وإقامة المساواة بين المواطنين أمام القانون بدون أي تمييز بينهم ، واعتبار المدنية الحديثة بأنها تقود الإنسان إلى "كمال[1] أوضاعه الطبيعية والخلقية"؛ وإيلاؤه شأناً كبيراً للعلم وللتربية السياسية من أجل إعداد المواطن والحاكم لقيام كل منهما بمهامه المحددة ، والعمل الدؤوب لتنمية العقل وتهذيب العادات والأخلاق في عملية التحديث المجتمعي .

تلك الآراء والأفكار سيجري عرضها في هذا الفصل من خلال طروحات أربعة من الأعلام : شبلي الشميل ، قاسم

أمين ، فرح انطون، طه حسين . والعرض هنا لن يأتي بالطبع على تفصيل أو توسعة لآراء هؤلاء وأفكارهم؛ إنما سيركّز على الأساسي في طروحاتهم، للكشف عن بنية الفكر اللبيرالي النهضوي أو منظومته المفهومية في لحظة الانكسار البنيوي . وإلى جانب ذلك ، سيتولى الفصل عرض ثلاث مقاربات معاصرة تتناول نقدياً هذه المنظومة . والمقاربة هي لكل من د. عبد الله العروي ود. حليم بركات ود. جورج طرابيشي . ومن ثم سيعمل على تظهير إشكالية الفكر الليبرالي كما تجلت في كل مقاربة على حدة ، للنظر فيها على أساس نقد النقد المنحكم إلى الرؤية المنهجية لعملنا والهادف إلى رصد طبيعتها وتفحُّص مكوناتها ومدى تأطيرها المجتمعي، وذلك لكي يتوصل إلى تقديم جوابه الخاص عن إشكالية الفكر الليبرالي النهضوي ، وهو الجواب الذي عكس ارتباطها ببنى التاريخ الانتقالي للمجتمعات العربية، وقدم البراهين الكافية والدالة على صوابيته .

• **التيار الليبرالي ، كما في بيان روّاده**

آمن شبلي الشميّل ١٨٥٠ ـ ١٩١٧ بالعلم وخصّه بالمكانة الأولى في درس قوانين الطبيعة . ودعا إلى الأخذ بمبدأ النشوء والارتقاء قاعدة لتفسير الكون .

وقد رأى من منطلق تفكيره العلمي أن العلوم الطبيعية هي أساس العلوم الإنسانية الصحيحة . وأن هذه الأخيرة ينبغي أن تشكل قاعدة للشرائع السليمة . "فالعلوم[٢] الزائفة تؤدي إلى شرائع وأنظمة حكم فاسدة؛ وليس الحكم الديني والحكم الاستبدادي فاسديْن برأيه فحسب، بل هما غير طبيعيْن وغير صحيحيْن "؛ إذ إن الأول يكرّس الفوارق بين الناس ويستخدم السلطة لمنع نمو العقل البشري نمواً صحيحاً . أما الثاني، فيسلب الأفراد حقوقهم في حرية التفكير والمعتقد والتنظيم؛ ما دفعه لاعتبار القوانين غير "مقدسة[٣] وغير معصومة"، إنما قابلة للتغيير باستمرار. فهي ليست "سوى[٤] تدابيرفي حقل الحياة الاجتماعية، تقاس قيمتها بمقدار ما تخدم الخير العام

وهي تتغير بتغير شروطه" . والخير العام أو النفع العام، لا يترسخ نهجاً حياتياً من دون توافر الحرية وبالتحديد حرية التفكير . ففي ظل الاستبداد يسيطر الحاكم بالقوة على المجتمع ويضع مصالحه فوق مصالح الجميع . كذلك لا تقوم الإرادة العامة من دون مقومها الأساسي وهو الوحدة المجتمعية التي يتساوى في إطارها كل الناس أمام القانون؛ ممّا يستوجب تالياً "فصل[٥] الدين عن الدولة أو عن الحياة السياسية"؛إذ إن الدين في نظر الشميل "عنصر[٦] تفرقة ليس بحد ذاته، بل لأن رؤساءه يبذرون الشقاق بين الناس". فيضعف المجتمع والأمة ولا تقوى الأمة إلاّ بمقدار ما يضعف دور الدين في قسمتها فأوروبا لم تصبح قوية ومتمدنة إلاّ حين حطّم الإصلاح اللوثري والثورة الفرنسية سلطة الأكليروس على المجتمع . هنا يؤكد الشميل أن ما صحّ على أوروبا يمكن له أن يصحّ على المجتمعات الإسلامية التي أضعفت ليس من الإسلام والقرآن ،

بل من سلطة رجال الدين حراس الجمود والتقليد والتأخر والانحطاط[٧] في الأمم الضعيفة.

أما فيما يخص الطريق الذي ينبغي اتباعه في عملية النهوض والتقدم ؛ فقد شارك الشميل عصره "الاعتقاد[٨] بضرورة تعميم التعليم ونشره على أوسع نطاق ممكن، يقيناً منه بأن مستقبل كل أمة منوط بتربية جميع الأطفال وتعليمهم". لكنه أدرك في الوقت نفسه أنه لا "يكفي[٩] من أجل النهضة أن ينتشر العلم هنا وهناك ويعرض على الناس بعض الحقائق والمعلومات تُحشى عقولُهم بها حشواً" . فالغرض الأول للتربية برأيه يكمن في"بناء[١٠]حالة عامة من الاستعداد للنمو والتطور، تهيئ للتعليم أن يكون عملية عضوية من الداخل لا مجرد تراكم كمي من الخارج عن طريق الإملاء والتلقين والإطّلاع السطحي" . ومن هذا الموقف، انطلق في "حملته[١١] على المناهج الدراسية القديمة والعقلية الدينية الرافدة لها داعياً إلى هدم المدارس التقليدية ، لكي يقام على أنقاضها مدارس علمية

للكيمياء والطبيعيات والرياضيات ومدارس أخرى لتعليم التاريخ الطبيعي والاجتماع الطبيعي والاقتصاد الطبيعي" . فالإيمان بالمنهج العلمي والأخذ بالحقائق الطبيعية والمجتمعية التي تنتج منه، هي بالنسبة إليه الأساس في عملية النهوض والتقدم في البلاد العربية ...

● إنشغل قاسم أمين ١٨٦٥ ـ ١٩٠٨ كغيره من مفكري النهضة بتدهور أحوال الأمة وانحطاطها.فحاول أن "يطرح[١٢] القضية بوضوح علمي وان يفصل بين أسبابها الوهمية وأسبابها الحقيقية . وقد كان رأيه أن الإسلام ليس هو المسؤول عن الانحطاط بدليل أن الأمة الاسلامية عرفت عصوراً طويلة من الازدهار في الماضي"؛ وان السبب الحقيقي لانحطاطها يتمثل في "الجهل[١٣] العام المتفشي بين الشعوب الإسلامية"، وبخاصة في جهلها للعلوم التي هي الأساس "لاستنباط[١٤] قوانين السعادة البشرية" . ومما رآه أيضاً أن هذا الجهل أوّل ما يبدأ في العائلة ويتجسّد في نظام العلاقات بين أفرادها .

لذلك كانت دعوته إلى إصلاح العائلة تمثّل نقطة البداية لكل إصلاح حقيقي يتوخى نهوض الأمة وتقدمها ..

توجّه قاسم أمين إذن إلى الواقع المجتمعي . فجعل وضع المرأة في صميمه متخطياً موقف عصره منها، و"داعياً[١٥] إلى تحريرها وتزويدها بالثقافة الصحيحة التي تتيح لها أن تحقق إمكاناتها إلى أبعد حدود . فتصبح كائناً بشرياً كاملاً ، وتؤهلها للقيام بدورها في بنيان أخلاق المجتمع " .

رأى أمين في كتابه تحرير المرأة في مضمار ما دعا إليه، أن مركز الأخيرة لا يتحسّن إلا بالتربية . وتربيتها لا "تقتصر[١٦] على العناية بتدبير المنزل، بل عليها أيضاً أن تتوخى غاية أخرى وهي إعدادها لكسب الرزق؛ إذ في هذا تكمن الضمانة الأكيدة لحقوقها . وما لم تكن المرأة قادرة على إعالة نفسها، تبقى تحت رحمة استبداد الرجل بصرف النظر عن أي حقوق تمنحها إياها الشريعة . فالتربية تقضي على الاستبداد وتقضي بذلك على الحجاب وخدر المرأة" . ثم تابع أمين دعوته رغم

عاصفة النقد ضد آرائه الجريئة . فأصدر كتابه الثاني، المرأة الجديدة، الذي تحوّل أساس البحث فيه تحولاً تاماً مع ما كرّره عن الأول في بعض وجوهه؛ إذ لم يعد المؤلف يستند إلى "نصوص[١٧] القرآن والشريعة مع تفسيرها بما يعتبره التفسير الصحيح؛ بل أصبح يستند إلى العلوم والفكر الاجتماعي في الغرب الحديث" . هنا استلهم أمين مبادئ الحرية والتقدم والمدنية ، وأخذ يعزز دعوته بها . فاعتبر أن أساس التقدم البشري يكمن في الحرية ، وان "حرية[١٨] المرأة هي أساس جميع الحريات الأخرى ومعيار لها. فمتى تكون المرأة حرة، يكون المواطن حراً ، وما الحجج المستعملة ضد حريتها سوى الحجج المستعملة ضد الحرية من أي نوعٍ كانت" . وعليه، فالمرأة التي تتمتع بحرية الفكر والعمل، تتأهل للقيام بدور مدني فاعل يتمثل في بناء حياة عائلية حقيقية يقوم نظام علاقاتها على أساس التكافؤ والمساواة ، وفي إصلاح أخلاق الأمة من خلال تنمية فضائلها وقيمها الحية .

أما بالنسبة إلى موقفه من المدنية والإسلام؛ فقد فصل بينهما وحدّد لكل منهما "مناطق[19] نفوذه وقوانينه ومقاييسه الخاصة" متجاوزاً الوحدة التي كان الأفغاني ومحمد عبده قد أقاماها بين الاثنين؛ ما جعل نقده يتركز ليس على مساوئ المدنية الإسلامية؛ بل على فكرة هذيْن العَلميْن القائلة بأن المدنية الإسلامية هي " مثال[20] الكمال الإنساني" وأعلى مراتبه ، لكي يؤكد، بالتالي، على موقفه من أن المدنية الكاملة تقوم على مبادئ العلم وقوانينه في النظر إلى شوؤن الكون والإنسان والمجتمع ...

- أخذ فرح انطون ١٨٧٤ ـ ١٩٢٢ بالثقافة العلمية وحرية الفكر، قاعدة في نظرته إلى قضايا النهوض والتقدم . لكنه لم يدعُ كما فعل الشميل إلى "إحلال[21] العلم محل الدين كقاعدة للأخلاق، بقدْر ما دعا إلى تحرير الإنسان من بواعث التفرقة التي غرستها فيه الأديان وتعدد مذاهبها واستغلال رجال الدين لها" ؛ وبقدْر ما دعا إلى "الفصل[22] بين السلطة الزمنية

والسلطة الروحية" في البلاد العربية. ومن هنا كان أنطون يرى أن غاية الحكم هي "صيانة[٢٣] الحرية البشرية في حدود الدستور" . وان المجتمع الصالح يرسي المساواة المطلقة التي تتعدى الفروق في الأديان بين جميع أبناء الأمة . لذلك اعتبر، أن من واجب الدولة أن تقوم على الحرية والمساواة وان تنشد بقوانينها وسياستها الخير العام لكل الناس دون أدنى تمييز بينهم ؛ كما طالبها إذا ما أرادت البقاء، بإرساء الوحدة المجتمعية كبديل من الوحدة الدينية. فالوحدة في العصر الحديث تتم، برأيه، عن طريق "خلق[٢٤] الولاء القومي" والفصل بين الديني والدنيوي؛إذ"لا مدنية[٢٥] حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا حرية ولا علم" من غير هذا الفصل الذي يضع حداً للخطر السياسي الناتج من تدخل رجال الدين في الشؤون الدنيوية للمواطنين ..

لم يكن ما تقدّم سوى صدى لفلسفة غربية تفصل بين الدين والعلم من خلال تحديد حقل خاص لكل منهما، وعدم تجاوز

الواحد حدود الآخر. ولقد شعر فرح انطون، أن هناك حاجة ماسة في مجتمع مؤمن بالأديان المنزلة، للبحث عن "أصل شرقي" للأفكار التي دعا للأخذ بها . فوجد في فلسفة ابن رشد حول النبوة(*) ما يدعم دعوته إلى فصل الدين عن الدولة؛ ما أثار نقاشاً حاداً بينه وبين محمد عبده حول نظر ابن رشد الفلسفي وفكره العقلاني . لكن النقاش، رغم طابعه النظري، كان يكشف عن عمق الخلاف السياسي بين الرجليْن . فأنطون توخّى ممّا طرح وضع أسس دولة علمانية يتشارك فيها المسلمون والمسيحيون على قدم المساواة التامة. ولم يجد في الدين ما يحول دون طرحه ، لكون الطبيعة البشرية برأيه، واحدة في جوهر الأديان جميعها . وبالتالي، فان الحقوق والواجبات تكون واحدة بين البشر بغض النظر عن اختلافهم في دينهم وإيمانهم ومعتقدهم . وعبده، ميّز، من جانبه، بين ما هو جوهري وما هو عرضي في الدين . لكن تمييزه لم يكن كتمييز محاوره . وإذا ما كان يرى كما انطون، أن جميع

الأديان تنطوي على حقيقة واحدة؛ إلاّ أنه ميّز الإسلام عنها حيث اعتبره الدين الوحيد المعبّر عن هذه الحقيقة بكاملها . لذلك ، كان رغم موافقته على أن يتمتع غير المسلمين بالمساواة القانونية والمجتمعية ، يشترط أن تبقى الدولة، دولة إسلامية ويؤكد على أن فصل الدين عن الدولة، أمر ليس مرفوضاً فحسب؛ بل هو "ضرب[٢٦] من المستحيل في أن يتحقق" في المجتمعات العربية .

أما أنطون ، فقد أكّد، من جهته، على أن "المساواة[٢٧] السياسية والحرية والسلام بين المواطنين، التي تصون الوحدة المجتمعية؛ غير قابلة للتحقيق في الحكم الديني"، لما يعتقده بأن ما ينوب عن فصل العامل الديني عن حقل النشاط السياسي؛ هو الإيمان المشترك بجوهر الدين والشعور بالانتماء القومي الموّحد ..

- جابه شبلي الشميل وفرح انطون الفكر الديني وتحدّيا رجال الدين بالنسبة "إلى زعامتهم[٢٨] في الإصلاح المجتمعي

المنشود" . ومن أبرز عناوين تلك المجابهة ما ركّز عليه الشميل في "جعل[٢٩] فلسفة النشوء والارتقاء والمنهج العلمي بديلاً للدين" ؛ وما شدّد عليه انطون في جعل دائرة نفوذ خاصة لكل من العلم والدين مستبعداً أن يكون للدين الحقيقي دور في مجال النشاط السياسي .

والجدير بالذكر هنا ، أن الاثنيْن كانا يمثلان[٣٠] الجماعات المسيحية وربما الأقليات الدينية الأخرى . ولذلك، كانت آراؤهما تعكس، إلى حد بعيد، مخاوف هذه الجماعات وهواجسها من الذوبان في دولة دينية إسلامية؛ وتُظهر في الوقت نفسه صعوبة قيام وحدة مجتمعية حقيقية في ظلّ حكم لا يُقرّ الفصل بين الدين والدولة ..

- تنامت في فترة ما بين الحربيْن ، الطروحات القومية الأقرب إلى العلمانية منها إلى الحركات الدينية الإسلامية وكان طه حسين ١٨٨٩ ـ ١٩٧٣، ممّن تركوا بصماتهم على تلك الفترة لجهة ما اتخذه من مواقف بالنسبة إلى الدين والقومية

والحداثة والديمقراطية، التي تضمّنها كتابُه "مستقبل الثقافة في مصر " الصادر سنة ١٩٣٨ ؛ وفيه أورد أبرز مواقفه ومنها "أن[٣١] الدين الإسلامي يجب أن يُعلّم فقط كجزء من التاريخ القومي لا كدين إلهي مُنزل يسّن الشرائع للبشر . فالقواعد الدينية لم تعد تصلح في الحضارة الحديثة كأساس للأخلاق والأحكام . ولذلك، فلا يجوز أن يبقى الإسلام في صميم الحياة السياسية، أو أن يتخذ كمنطلق لتحديد الأمة . فالأمة تُحدّد وتُعيّن بمعزل عن الدين " ...

يعود طه حسين في مواقفه هذه إلى "مبادئ[٣٢] فلسفة المجتمع والتاريخ التي استمدها، إلى حد ما، من ابن خلدون. إلاّ أنه استمد أسسها من مفكرين فرنسيين أخصهم كونت ورينان ودوركايم واناتول فرانس . وهي أن الحضارة غاية الحياة البشرية . وأنها تعني سيطرة العقل على الطبيعة والحياة . وأنها تتحقق بتطور تدريجي على مراحل عدة . ففي البدء يسيطر الدين والإيمان الأعمى على حياة الإنسان برمتها؛

ثم يستقل العقل عن الدين وينشأ صراع بينهما لردح من الزمن، وأخيراً يقوم التوازن بينهما، فيحكم كل منهما في نطاق دائرته حكم السيد المطاع . فمهمة العقل توجيه أفعال الإنسان، ومهمة الدين إملاء فراغ قلبه وإرضاء عواطفه وإلهامه إلى الأعمال النبيلة وتعزيته في مصائبه " . هنا يرى طه فحوى أوروبا في أنها سجّلت لنفسها "أعلى[٣٣] مرحلة بلغها التطور، أي مرحلة تحقيق التوازن المثالي الذي يترك للعقل حريته في حكم "العالم الاجتماعي" وإخضاع الطبيعة بتطبيق العلم وسّن الشرائع التي تستهدف السعادة البشرية، وإقامة حكومات تحترم القانون وتوفّق بين المصالح" . فأوروبا تعني عنده إذن؛ الحضارة الإنسانية والفضائل المدنية والديمقراطية . ولذلك، لا سبيل، في رأيه، لنهضة مصر نهضة حقيقية إلا بان تصبح[٣٤] جزءاً من العالم الحديث . ويكون على مصر بالتالي أن "تطلب[٣٥] العلم والثقافة من أجل ذاتهما أولاً وقبل كل شيء. فبالجهل تضمحل الحياة القومية وتتفكك عراها . وكذلك

الديمقراطية، فلا تعيش في الغباوة وضيق الإدراك ؛ إذ إن انبثاق السلطة عن الشعب ممكن في شعب متعلم مثقف، يعتز بنفسه، ويدرك حقوقه ويطالب بها" . وبكلام آخر، رأى طه حسين أن على الإنسان " لكي[٣٦] يكون أوروبياً، أن ينتمي إلى أمة ديمقراطية. ولا تكون الأمة ديمقراطية إلاّ إذا كان لها حكومة مسؤولة أمام مجلس نيابي منتخب انتخاباً عاماً " .

ومن أجل تحقيق النهوض المتوخى، اهتم طه بالتربية والتعليم، وأفرد القسم الأكبر من كتابه لنقد التربية المصرية ووضع[٣٧] برنامج إصلاحي لها .

ولذلك دعا في ضوئه إلى تعميم التعليم وجعله إلزامياً في المرحلة الابتدائية لتمكين الناشئة من التزوّد بالثقافة العلمية . فالغاية الأولى للتربية في نظره تتمثل في تلقين الثقافة والعلم، كما في تلقين الفضائل المدنية وتهيئة الظروف الملائمة لحكم ديمقراطي يمكن له أن يتجدد باستمرار ..

لقد دعـا طه حسين إلى إقامة ديمقراطية ثقافية وطالب بـأن "تكون[٣٨] شعبية في شمولها، عميقة الجذور في وحدتها القومية ، متحررة من الدين، علمانية إنسانية في اتجاهها" ؛ حتى تتمكن بلاده من أن تواكب الحضارة الأوروبية ، وتسير على منوالها في الحكم والإدارة والثقافة ..

- **آراء معاصرة في الفكر الليبرالي النهضوي**

في نظرة تحليلية متفحصة لطروحات هؤلاء الأعلام يتبدى لنا أن مضامينـها تنطوي على جملة من المفاهيم هي : حرية التفكير والمعتقد ـ المساواة بين المواطنين أمام القانون ـ القانون يجسّد الإرادة العامة ـ فصل الدين عن الدولة أو فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية ـ الإيمان بالمنـهج العلمي في النظر إلى الحقائق الطبيعية والمجتمعية ـ تحرير المرأة ـ تعميم التعليم وإلزاميته في المرحلة الابتدائية ـ المدنية الكاملة تقوم على مبادئ العلم وقوانينه ـ الوحدة المجتمعية بديل من الوحدة

الدينية ـ وحدة الحقوق والواجبات بين البشر بغض النظر عن انتمائهم الديني ـ الديمقراطية سبيل إلى التقدم النهوض ...

هذه المفاهيم وجدت انتظامها في قوام محدد ، هو بنية الفكر الليبرالي. والبنية الفكرية هنا، جاءت تعبّر من خلال مكوناتها المفهومية عن مسار تشكّل "البنى الحداثية" في المجتمعات العربية في جانب، وتحمل ما ينجم عن خصائص(*) هذه البنى من تأثيرات في طبيعتها النظرية والمعرفية في جانب آخر ...

وليس أدلّ على تلك التأثيرات من محدودية فعلها التحديثي الثقافي و"انحباسه" وسط فئات مجتمعية ضيقة وعجزه عن التحويل في البنى الذهنية السائدة .وتبعاً لذلك ، كانت تعكس مفاعيل الانكسار البنيوي على الحقل الثقافي ، وتقدم دليلاً ملموساً على أن فعل البنية المفردة أياً تكن وتيرته، يبقى مقتصراً على طبيعة الانتظام المجتمعي في نطاق الكل التاريخي ...

لا جدال في أن الفكر الليبرالي في حلّته النهضوية عند رواده الأوائل ، أخذ يحظى باهتمام مفكري العرب المعاصرين في إثر هزيمة حزيران سنة ١٩٦٧، أي الهزيمة التي نتج منها تعرية فاضحة وشبه تامة لأبنية المجتمعات العربية . ثم اشتد اهتمامهم في عقدي الثمانينيات والتسعينيات ، بعد أن بلغت التعرية مداها الكامل على المستويات كافة ..

من هنا كانت أعمالهم ودراساتهم في الفكر الليبرالي، تندرج في نطاق ردّ الفعل على فشل الفكر القومي العربي في نسخته الرسمية في تحقيق الوحدة والتقدم؛ وفي دائرة المغالبة مع الإسلام السياسي الذي ازدهر في العقديْن المذكوريْن ؛ كما في باب ملء الشغور الذي هيأت له الفرصة،الأزمة الوجودية للفكر الماركسي بعد انهيار الاتحاد السوفييتي ومنظومة الدول الاشتراكية. ولعل هذا ما يقدم أبرز الشواهد الدالة على عمق الأزمة وشمولها ، وما يضع تلك الدراسات أمام واحدة من حقائقها،وهي أن محاولات تجاوز الأزمة على الصعيد الفكري

لم تؤتِ ثمارها المرجوة، حتى فكرياً، منذ بدايات عصر النهضة إلى اليوم ...

● في دراسة ذات طابع فلسفي حول مفهوم الحرية، حاول مؤلفها، عبد الله العروي، تحديد مميزات الفكر الليبرالي أو تشخيص مكوناته المفهومية في ضوء مسار يمتد على أربع مراحل حيث تتميز كل منها بالتشديد على مفهوم أساسي خاص بها :

- فالمفهوم الأساسي في المرحلة الأولى هو "مفهوم[٣٩] الذات الذي يميّز الفلسفة الغربية الحديثة جميعها؛ إذ ينطلق التحليل الفلسفي الغربي من الإنسان باعتباره الفاعل صاحب الاختيار والمبادرة " .

- والمفهوم الأساسي في المرحلة الثانية هو "مفهوم[٤٠] الفرد العاقل المالك لحياته وبدنه وذهنه وعمله . وعلى أساسه شيد تاريخ معقول يخالف التاريخ الفعلي الذي لم يكن سوى سلسلة من الصبيانيات، والحماقات حسب تعبير فولتير، وشيد علم

الاقتصاد العقلي المخالف للاقتصاد الإقطاعي الضعيف المتفكك، وشيد علم السياسة العقلية المبني على التعاقد بين أفراد عقلاء مستقلين ومتساوين والمخالف لسياسة الاستبداد المترهل المنخور" .

- وهو في المرحلة الثالثة "مفهوم[٤١] المبادرة الخلاقة التي يجب المحافظة عليها لأنها كانت سبب تفوق أوروبا على باقي العالم " .

- أما في المرحلة الرابعة، فهو "مفهوم[٤٢] المغايرة والاعتراض"، الذي تتجدد به أسباب التقدم من خلال "الإبقاء[٤٣] على حقوق المخالفين في الرأي لأن الاختلاف هو أصل الجدال، والجدال هو أصل التقدم الفكري والابتكار " .

لقد قصد العروي من نظرته الموجزة عن المكونات المفهومية لليبرالية، "تحديد منظومة[٤٤] الأفكار التي تعرّف إليها المفكرون العرب في العصر الحديث" . فهؤلاء تعرفوا برأيه إلى "منظومة[٤٥] مكتملة في المرحلة الأخيرة من مراحل التطور

الليبرالي"؛لكنها تحمل في "طياتها[٤٦] آثار المراحل السابقة: مرحلة التكوين ومفهوم الذات مرحلة القرن الثامن عشر، ومفهوم الفرد العاقل المالك؛ مرحلة عهد الردة على الثورة الفرنسية ومفهوم المبادرة الفردية؛ مرحلة نقد الديمقراطية الاجتماعية ومفهوم المغايرة والاعتراض" . بتعبير آخر، لقد تعرف العرب إلى "ليبرالية[٤٧] ورثت روح الفلسفة الغربية الحديثة وروح الثورة الفرنسية وروح الردة على الثورة وروح النخبوية المعادية للديمقراطية والاشتراكية" . فكانوا بفعل ذلك في مواجهة منظومة "مليئة[٤٨] بالعناصر المتناقضة وكان من الصعب عليهم أن يتلقوها بعقل ناقد كما نتلقاها نحن الآن بعد أن مرّ قرن على فحصها وتشريحها" .

وبعد أن أوضح العروي التداخل بين المفاهيم الأساسية لليبرالية استناداً إلى مؤلّف جون ستوارت مل في الحرية، خلص إلى القول: "إن[٤٩] الليبراليين العرب كانوا يعيشون ظروف القرن الثامن عشر وهم يعاصرون أحوال القرن التاسع

عشر، ما أفضى إلى عدم استيعاب الليبرالية في مسارها التاريخي فهؤلاء لم يستطيعوا أن يميزوا بين المراحل المذكورة وان يفرقوا بين الجذور الثابتة وبين الصورة الظرفية التي تلبست بها الليبرالية في القرن التاسع عشر". بتعبير آخر، لم يُجر مفكرو العرب في تلك الفترة من أمثال : لطفي السيد وطه حسين وحسين هيكل وسواهم،"فحصاً[٥٠] نقدياً بالمعنى الفلسفي، للمنظومة الفكرية الليبرالية؛ بل اتخذوها في صورتها الظرفية كشعار توافق مع حاجات المجتمع العربي، ولعب دوراً ثورياً مهماً جداً" . لكن العروي رأى من جهة أخرى، أن عدم استيعاب الليبرالية في مسارها التاريخي ترك أثره السلبي في الفكر العربي في الفترات اللاحقة عند مؤيدي الليبرالية وعند خصومها على حد سواء..

- وفي بحث موسوعي للدكتور حليم بركات حول المجتمع العربي في القرن العشرين، تناول فيه ما صنفناه تياراً

ليبرالياً، من خلال تصنيف آخر فرّعه إلى تياريْن : التيار النقدي الثوري؛ والتيار التحديثي الليبرالي .

وقد دفعه تصنيفه هذا إلى التمييز بين الأخيريْن . فاعتبر أن الفكر النقدي الثوري يلتقي مع "الفكر[٥١] التحديثي الليبرالي[*] من حيث الميل للتنظير القومي والعلماني والعقلاني، والعقلاني التحرري . لكن الأول يذهب برأيه أبعد من ذلك ليُعنى بالتحول الثوري في بنية العلاقات التقليدية والمؤسسات والنظم السائدة باتجاه التأكيد على أهمية مقولات العدالة الاجتماعية للتخفيف من حدة الفروق الطبقية". ثم حدّد من يمثل هذا التيار التقدمي بكل من: أحمد "فارس[٥٢] الشدياق، وعبد الرحمن الكواكبي، وشبلي الشميل، وفرح انطون، وغيرهم ممّن مثّلوا في المرحلة التأسيسية للفكر النهضوي؛ طليعة الثقافة النقدية المضادة للثقافة السائدة وتفرعاتها " ..

من هذا المنطلق أكّد بركات على "منهج[٥٣] الفكر الذي اعتمده الشميل كبديل للفكر الغيبي المثالي"، ورأى فيه "الدواء[٥٤] لحالة السبات المتقادمة التي أرهقت الأمة حتى باتت في رتبة لا هي بالميتة، فتدفن جثة هامدة ، ولا هي بالحية، فتبعث بشراً سوياً؛ ثم المدخل إلى إصلاح المجتمع الذي لا يكون بالدين بل بالعلم الكفيل بتحرير الإنسان من الجهل والتعصب".كما أكّد على تخلي الشميل "ليس[٥٥] عن الطائفية فحسب بل عن الدين بحد ذاته وعن الرؤية الغيبية المهيمنة على العقول والنفوس، وعلى ثورته على الدين الممارس في الحياة اليومية لجهة تأثيراته السلبية في الفكر والمجتمع والسلوك المعيش، ولكونه عنصر تفرقة ووليد خيالات ومشاعر واهية بدائية، وليس وليد العقل والتقدم" .

وممّا تناوله أيضاً من آراء الشميل، إدانة الأخير للتعصب الطائفي وتنبيهه إلى "ضرورة[٥٦] النظر إلى التعصب القومي انطلاقاً من التشديد على الوحدة الاجتماعية بصرف النظر عن

مختلف الفروق العنصرية والمحلية والطائفية والمذهبية، ودعوته إلى تأمين المساواة والتحرر من المؤسسات الرجعية، وإلى فصل الدين عن الدولة والتغلّب على مختلف أنواع الاستغلال والاستبداد"؛ وإلى احترام الحق بمكافأة العمل لئلا يصيب أفراد المجتمع حيْف يتصل ضرره بالاجتماع كله. وتحديده للاشتراكية على أنها إصلاح حال الاجتماع بإصلاح حال كل واحد فيه . فالاشتراكية الصحيحة في نظر الشميل هي المبنية على مبدأ العلوم الطبيعية بحيث يصير الناس في الاجتماع عاملين نافعين منتفعين كل واحد على قدْر استحقاقه، حتى لا يبقى في الاجتماع أناس عاطلون وآخرون مغبونون يشوشون فيه ويفسدون . والاجتماع لا يتم إلاّ إذا كان تكافؤ تام بين العمل والجزاء على عكس نظام الاجتماع القديم الذي أساسه سلطة الفرد، ومبدأه الأعمال لمصلحة هذا الفرد .

وحالما بدأ بركات بعرض آراء فرح انطون، أظهر الأهمية التي أولاها الأخير "للوحدة[٥٧] القومية بالمقارنة مع التعصب

الديني المذموم في مختلف وجوهه"؛ ثم لموقفه من الاشتراكية التي اعتبرها "دين[٥٨] الإنسانية وتوخى أن تسيطر الدولة على العمل والتجارة والصناعة لمصلحة الكادحين ابتغاء تحقيق السعادة للجميع، والسلم بين الأمم". كما شدّد على ما رآه فرح انطون من ان المجتمع في حالة "تناقض[٥٩] وصراع حيث الكبير يأكل الصغير والقوي يلتهم الضعيف ومبادئ القوة والدهاء، تحكم مصير الأفراد والجماعات، وان لا تجاوز لهذا الواقع من غير قيام مجتمع إنساني عن طريق الاشتراكية التي يكون فيها القضاء على الفقر والظلم في التفاوت الاقتصادي".

كذلك أظهر أهمية موقفه من الدين ودوره في المجتمع، والذي أعلنه في روايته أورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس ومؤداه، أن "حياة[٦٠] رجال الدين ليست منعزلة عن الانقسامات الاجتماعية، ورؤساؤهم يتمتعون بحياة مترفة، وان الإصلاح لا يمكن أن يتم بواسطة الدين، بل وحده العلم قادر على إصلاح الهيئة الاجتماعية". ومن ثم أبرز ما طالب به

انطون لجهة "التساهل[٦١] الديني واعتماد العقل والعلم وفصل الدين عن الدولة بحيث تتم المساواة في المجتمع بين مختلف الأديان" والطوائف والملل والجماعات من الانتماءات كافة ..

وعلى أساس ما اعتمد د. حليم بركات من تصنيف، وضع[*] قاسم أمين تحت عنوان تيار التحديث الليبرالي الذي نشأ في مرحلة ما قبل الحرب العالمية الأولى وشدّد على "الأفكار[٦٢] القومية كبديل للخلافة، والعلمانية كبديل للدمج بين الدين والدولة ، والعقلانية النسبية كبديل للإيمان المطلق واليقينيات،والتحرر الاجتماعي والثقافي كبديل "للامتثال التقليدي". ثم تناول أفكار أمين وآراءه من خلال كتابيْه، تحرير المرأة والمرأة الجديدة، منوهاً بأهميتها في مجال التحديث المجتمعي، ومركزاً على ما لفت النظر إليه صاحبها من "تلازم[٦٣] وثيق بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة"، حينما اعتبر أن انحطاط المجتمع يعود إلى جهل العلوم ، وان "الجهل[٦٤] ينشأ في العائلة أو بالأحرى من طبيعة العلاقات

السائدة بين الرجل والمرأة" . كما ركّز على العلاقة التي أظهرها أمين بين السلطة المجتمعية متمثلة بالسلطة العائلية والسلطة المؤسساتية الدينية من ناحية،والسلطة السياسية من ناحية أخرى،أي على حال المرأة من حيث كونها "جزءاً[٦٥] من حال البلاد التي تدار بحكومة استبدادية تحكم بقانون القوة". فمثلما يُستعبد الشعب في علاقته بالحاكم والدولة، تُستعبد المرأة في العائلة . ويكون للرجل تلك السلطة المطلقة في بيته، "له[٦٦] الحرية والعلم والأمر والنهي، ولها الرق والجهل والصبر والطاعة " .

وحول إصلاح أوضاع المرأة والأمة،فقد حدده أمين بنشر "العلم[٦٧] والمعرفة والتنوير للتغلب على الجهل" ، وبالدعوة إلى "التحرر[٦٨] من نزعة تحري الكمال في الماضي حتى في الماضي الإسلامي، لأن الدين بحد ذاته لا يستطيع، برأيه، بناء مجتمع ودولة متقدمين" . فالإصلاح الذي يتبنى الإفادة

من علوم أوروبا هو بالنسبة إلى أمين، الطريق المؤدية إلى بناء نهضة حقيقية للأمة .

وعندما تناول بركات التيار التحديثي الليبرالي من زاوية نقدية ، اعتبر أن هذا التيار أسهم "بالدعوة[٦٩] إلى الوحدة القومية والعلمنة والاستفادة من تجارب الشعوب خاصة في المجالات العلمية . لكنه لم يميّز، كفاية، بين مثل هذه الاستفادة وما تقتضيه من الحرص على الاستقلالية الثقافية والسياسية والاقتصادية من جهة؛ والدعوة إلى الاقتداء بالغرب واتخاذه نموذجاً لحياتنا من جهة أخرى . فالدعوة إلى تقليد أوروبا، لم تدرك عمق التهديد الغربي لاستقلالية الشعوب الأخرى وسلبها حرياتها ومواردها وحقوقها بتقرير مصيرها"...

- وفي كتاب سجالي متميز ، تبنى مؤلِّفه، جورج طرابيشي منظور التحليل النفسي في مقاربة طروحات بعض الأعلام النهضويين . فانطلق من مفهوم مرجعي بالنسبة إليه هو مفهوم الجرح[*] النرجسي الذي أحدثه الغرب في العالم

غير الغربي، ورأى من خلاله أن عصر النهضة "لم يكن[٧٠] معنياً بالقطيعة مع عصر الانحطاط بقدْر ما كان معنياً بالرد على الجرح بالذات، وأنه كما في كل جرح نرجسي في علم النفس الفردي كما في علم النفس الجمعي لم يكن أمام الرد إلا أن يتخذ أحد شكليْن : إما محاولة إنكار الجرح وإما محاولة إبرائه ولأْمه . وعصر النهضة العربية في نظره جسّد المحاولتيْن معاً . فمن ناحية ، وعن طريق التيار السلفي(*) بمختلف تنويعاته، عبأ عصر النهضة نفسه للمنافحة أي للدفاع عن معظم القيم الموروثة عن الماضي الزاهي، وللتأكيد على استمرارها في الفاعلية والقدرة على المواجهة . ومن ناحية أخرى، وعن طريق التيار التحديثي بمختلف تلاوينه، صبٌّ عصر النهضة جهوده على النقد أي على تشريح مظاهر التأخر في المجتمع العربي وعلى ضرورة التغيير في الفكر وفي الواقع في الأذهان وفي الأعيان حتى يستوي الشرق من جديد نداً للغرب ويستعيد مركزيته المهمشة ".

من هذا المنظور أولى طرابيشي أهمية خاصة لآراء قاسم أمين أو "نزعته النسوية" التي تلبست الشكليْن الإنكاري والابرائي معاً، واندرجت في طوريْن متعاكسيْن أكان في تصوير المشكلة أم في وعيها أم في الموقف منها . ففي "الطور الأول[٧١] رأى طرابيشي أن نزعة أمين النسوية اشتغلت وفق النمط الإنكاري، أي إنكار الجرح، فأخذت بالتالي شكل المنافحة المطلقة عن شرط المرأة في الحضارة العربية والشريعة الإسلامية ، وشكل المنافحة المشروطة عن وضعها في المجتمع المصري . وفي الطور الثاني ، رآها قد اشتغلت على العكس وفق النمط الإبرائي أي إبراء الجرح .. فاتخذت بالتالي شكل النقد الجذري لوضع المرأة في المجتمع المصري وشكل النقد الجزئي لشرطها في الحضارة العربية والشريعة الإسلامية " ..

في ضوء ذلك ، تناول طرابيشي آراء أمين الواردة في كتبه الثلاثة : "المصريون : رد على الدوق داركور ١٨٩٤ - تحرير المرأة ١٨٩٧ - المرأة الجديدة ١٩٠٠. فوجد أن همّ الكتاب

الأول كان إنكارياً خالصاً، بمعنى أن أمين أخذ في رده على داركور الذي أصدر كتاباً(*) وتحامل فيه على الإسلام ومصر والمصريين؛ ينافح عن الإسلام والحضارة الإسلامية ، معتبراً أن المجتمع المصري على عكس المجتمع الغربي ، "يقدم[٧٢] نموذجاً لمجتمع الاخاء الطبقي لأنه مجتمع مسلم لا يتشكل إلاّ من طبقة واحدة تضم جميع المواطنين " . ثم أنكر غزو النظرة الأوروبية لعقول المسلمين ودعا إلى أن "تضع[٧٣] أوروبا نفسها في مدرسة الإسلام وتنظيمه الاجتماعي الذي هو أقرب إلى روح الاشتراكية من كل المذاهب التي اخترعها المفكرون الاجتماعيون الأوروبيون " .

وتابع طرابيشي المنافحة في كتاب "المصريون" ، مركزاً على ردود أمين على "مطاعن[٧٤] الدوق داركور العينية الثلاثة، فيما يخص تعدد الزوجات وحق الطلاق وحجاب المرأة في الإسلام". فأورد أن ردّ أمين على النقطة الأولى تمثل في اعتباره تعدد الزوجات "شراً[٧٥] ضرورياً والضرورة هنا يمليها اعتباران:

الإقلال ما أمكن من عدد النساء المهجورات، والإقلال، ما أمكن أيضاً، من الأطفال غير الشرعيين" . ثم قرن هذا الدفاع باشتراط الإسلام العدل بين الزوجات إذا تعددن . وبالانتقال إلى الهجوم على أوروبا التي تمارس، برأيه، تعدد الزوجات على طريقتها ، أي على الطريقة غير الشرعية . كذلك تمثل رده على النقطة الثانية حين اعتبر أن الطلاق "شر(٧٦) ضروري وهو بالتعريف أبغض الحلال إلى الله . والشرع الإسلامي إذ يبيح الطلاق ويضع حقه في يد الرجل وفي يد المرأة التي تحتفظ بعصمتها؛ يسجّل نقطة تفوق أكيدة على القانون الفرنسي الذي كان، لا يزال يقيده نزولاً عند ضغط الكنيسة الكاثوليكية" .

أما في النقطة الثالثة، فدافع عن الحجاب المفروض على المرأة في المجتمع المصري،والإسلامي عموماً؛ و"الحجاب(٧٧) الذي دافع عنه ليس هو مجرد النقاب أو البرقع الذي تغطي به المرأة وجهها؛ بل هو حجب المرأة وفرض الإقامة الجبرية عليها في عالم النساء ومنع الاختلاط منعاً باتاً بين عالمي النساء

والرجال" ؛ أي أن ما حامى عنه أمين هو المجتمع الانفصالي الذي اعتبره تطبيقاً أمثل للشريعة الإسلامية، وكال له الثناء وأحاطه بهالة الدين، ومن ثم انتقل إلى شن هجوم على "مجتمع[٧٨] الاختلاط في أوروبا وعارضه معارضة الرذيلة للفضيلة ، ودمغ حياة الأوروبيين بالتحلل الخلقي والتفريط في الأعراض" ...

وعندما تناول طرابيشي كتاب قاسم أمين الثاني تحرير[*] المرأة رأى أن "الأفكار المتضمنة[٧٩] فيه مضادة لتلك التي وردت في كتاب "المصريون" إلى حد يصعب على المرء أن يصدق أن كاتبهما شخص واحد . والتناقض هنا ما لبث أن نحا إلى مزيد من الجذرية ما إن أصدر أمين كتابه الثالث المرأة الجديدة" .

في تحرير المرأة اعتبر طرابيشي أن خطاب أمين تحوّل من المنافحة إلى النقد،وأنه لم تعد لديه حاجة إلى "إخفاء[٨٠] الجرح النرجسي أو انكاره أو الدفاع عن النفس بواسطة الهجوم

على الآخر" ، إذْ أصبحت حاجته ليست إلى ستر الواقع وتمويهه، بل إلى فضحه وتعريته من أجل تغييره ..

إذن، انقلب أمين في كتابه الثاني على مواقفه الواردة في كتابه الأول، فاهتدى إلى موقف جديد مفاده، أن "علة[٨١] انحطاط مصر والعرب والمسلمين والشرق، هي انحطاط المرأة" ؛ وتحريرها يشكل المخرج من التأخر والمدخل إلى النهوض والتقدم . وتبعاً لموقفه هذا، لم يعد تعدد الزوجات كما نافح عنه آنفاً "تشريعاً[٨٢] حكيماً ، بل أصبح عنواناً للمجتمعات التي تكن احتقاراً شديداً للمرأة، ودليلاً على أن الرجل الممارس له لم يرتقِ من أدنى درجاته من الحيوانية ، إلى ما أُعد له من الكمال الإنساني؛ وبدلاً من أن يكون تعدد الزوجات حلاّلاً للمشكلات الاجتماعية أمسى مولّداً لها" . كذلك، كان شأن أمين في الطلاق ، في نظر طرابيشي؛ فبعد أن ركّز منافحته في "المصريون" على ضرورة عدم تقييد حق الطلاق،أصبح نقده في "تحرير المرأة" "يتركز[٨٣] على وجوب تقييد هذا الحق بشروط

قانونية معقدة" . وبعد أن كان يدافع عن الحجاب لا بل عن المجتمع الانفصالي بين عالمي النساء والرجال؛ أصبح الحجاب "يحبس[٨٤] المرأة في دائرة ضيقة، فلا ترى ولا تسمع ولا تعرف إلا ما يقع من سفاسف الحوادث، ويحول بينهما وبين العالم الحي وهو عالم الفكر والحركة والعمل مما يوقف نموها ويرجعها القهقرى ويقضي عليها بطفولة مزمنة وانحطاط تدريجي في قواها العقلية والأدبية" . وعلى الرغم من ذلك لم يمضِ أمين في كتابه الثاني كما يورد طرابيشي؛ إلى أبعد من المطالبة باستبدال الحجاب السائد بالحجاب الشرعي. لكنه في المرأة الجديدة لا يتردد في القول : "أن الحجاب[٨٥] حتى في شكله الشرعي يمنع المرأة من الحياة" ؛ ولا يحجم عن تشبيهه "بالكفن[٨٦] داعياً إلى تمزيقه ومحو آثاره بلاقيد أو شرط" ؛ ثم يصدر حكماً لا يخلو من تبسيط واختزال وهو "أن[٨٧] حجاب النساء يمثل سبب انحطاط الشرق، وان عدم الحجاب هو السر في تقدم الغرب" .

هنا يرى طرابيشي أن الدفاعات الانكارية التي لجأ إليها أمين في"المصريون" ، قد انهارت في "المرأة الجديدة"، لتخلي مكانها "لنزعة[٨٨] نسوية أكثر جذرية في قطيعتها مع الماضي وفي تحميلها إياه قسطه من المسؤولية عن المظهر الأكثر تركزاً لانحطاط الحاضر كما يتجسّد في انحطاط المرأة الشرقية" .

وهكذا بعد أن رسم أمين في كتابه الأول صورة زاهية للحضارة العربية الإسلامية؛ انصرف في كتابه الثالث إلى تجريدها من أغلب "محاسنها[٨٩]، وذهب إلى حد التجريح بها"؛ فعقد إزار التفوق للحضارة اليونانية بالمقارنة معها. وأنكر عليها أن تكون قد أبدعت أي "نظرية[٩٠] أخلاقية، وحكم بتبعيتها في هذا المجال للأمم التي سبقتها في الزمن"؛ثم توّج أحكامه التجريحية بحكم إجمالي صنّفها "كحضارة[٩١] فقه بالمقابلة مع حضارة أوروبا التي هي حضارة علم مع أنه أشاد في "المصريون" بالفقه الإسلامي واعتبره أعظم نصب أقامه

العقل البشري، ليجعل منه في "المرأة الجديدة" العامل الأول في انحطاط المدنية الإسلامية" ...

هذه الشواهد تدل، برأي طرابيشي، على أن"انقلاباً[٩٢] غريباً من نوعه قد طرأ ليس على آراء أمين النظرية فحسب، بل كذلك على موقفه النفسي وكأنه تحول عن النرجسية إلى ضرب من النرجسية المضادة أو السلبية" ؛ أي انه لم يجد مخرجاً لجرحه النرجسي من غير أن يتقمّص شخصية جارحه وهو ما يسميه علماء النفس، التماهي مع المعتدي. لذلك لم يكن مستغرباً أن يتحول أمين من موقعه الجديد، إلى داعية للتغريب اللامشروط حيث اعتبر أن "مصر[٩٣] لن تكون مصرية إلاّ إذا تأوربت وتغرّبت ... وأصرّ على بيان تفوق الحضارة الغربية حتى في المضمار الروحي والأخلاقي على الحضارات الأخرى". ومع الدعوة إلى التغرّب يكون صاحبها أمين في نظر طرابيشي؛قد دار على نفسه دورة كاملة: "من[٩٤] المنافحة إلى النقد إلى المنافحة المضادة"؛ أي أنه مر بجميع الأطوار التي

توازعتها مواقف المفكرين النهضويين في زمنه؛من سلفيين وتحديثيين وتغريبيين. فبدأ في "دورته[٩٥] يناقض نفسه بفعل حضارة غازية"، تفرض بقوة ضرورة تثبيت هوية الحضارات والثقافات المغزُوة والحاجة الماسة إلى التغيير في آن.

ومن المنظور التحليلي نفسه، تناول طرابيشي آراء طه حسين ومواقفه التغريبية في "مستقبل الثقافة في مصر"؛ أو ما عرف بدعوته إلى التماهي اللامشروط مع أوروبا. فأورد قوْلة حسين الشهيرة : "علينا[٩٦] أن نصبح أوروبيين في كل شيء قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات .. علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يُحب وما يُكره، وما يُحمد فيها وما يُعاب"، ثم أخذ ينظر فيها من منطلق التشديد على وعي طبيعة المسار الفاصل بين كيفية الوصول إلى النهوض، وبين غائيته المنشودة. أو بتعبير آخر، شدّد على أن ضرورة الوصول لا ترادف حتمية الوصول؛ إذ إن

المسافة الفاصلة بين محطتي الضرورة والحتمية هي مسافة الحرية، ما يعني أن المسار ليس "مرسوماً[٩٧] سلفاً بل هو برسم البناء وإعادة البناء المستمر؛ فبعد واقعة الحداثة الأوروبية لم نعد نحن وغيرنا من شعوب العالم نملك خياراً في ألاّ نتقدم". تلك هي الحتمية وهي فاعلة على صعيد الغائية . أما الحرية فمحصور نطاقها بالكيفية .

وتناول طرابيشي أيضاً الخلط الذي انزلق إليه طه في صياغته للاشكالية على صعيد الهوية؛ بين الغائية والكيفية . فدعوته إلى أن نصبح أوروبيين في كل شيء تعني "أن[٩٨] لا نتقدم كما تقدم هؤلاء فحسب، بل أن نحاكيهم ونحتذيهم حذو النعل للنعل في الكيفية التي تقدموا بها وفي الطريق التي ساروا عليها" . وإذ وحّد طه حسين بين الغائية والكيفية في الدعوة إلى التقدم "تأول[٩٩] الأخير على أنه محض تأورب ملغياً بذلك كل هامش للحرية ومؤسساً لهوية جبرية، وخالطاً بالتالي بين سيرورتيْن يحاذر علماء النفس والاجتماع

المعاصرون، كل المحاذرة، من الخلط بينهما : الهوية والتماهي" . ولذلك لم يتردد في مطالبة المصريين والعرب والمسلمين بالتنازل عن هويتهم لكي يصبحوا أوروبيين ، أي أن يقوموا بمحاكاة كلية للحضارة الأوروبية والأخذ بكل إنجازاتها ومظاهرها المختلفة .

ان التماهي الكلي الذي أخذ به طه حسين ، اعتبره طرابيشي نقضاً عنيفاً لمبدأ الهوية إذ بدلاً من "أن[١٠٠] تكون الهوية تركيباً عضوياً لجملة التماهيات الجزئية ، فان التماهي الكلي واللامشروط ينزع إلى استبدال آلي للهوية بأخرى مغايرة أو نقيضة" . ثم نظر في الاشكالية من منطلق التفريق بين مفهومي التغريب والتحديث.فرأى أن التغريب "سيرورة[١٠١] على مستوى الهوية ، تؤدي إلى نزعها وقلعها واستلابها" . أما التحديث "فسيرورة[١٠٢] على مستوى التماهي المشروط والجزئي والتدرجي الذي يفضي إلى تطوير الهوية وإغناء الشخصية وتفتيحها على تعدد لامتناه من الأبعاد" . كما أكّد

طرابيشي على أن التغريب يشكل مرجعية أحادية ونموذجاً إلزامياً، بينما يمثل التحديث التزاماً مفتوحاً على تعدد من النماذج والحلول المبدعة، وهو "خفيف[١٠٣] الحمولة بالجارحية النرجسية لأنه لا يختزل العملية الحضارية كما يفعل التغريب إلى علاقة آحادية الاتجاه بين طرف فاعل وطرف منفعل، بل يفترضها شراكة متبادلة تقوم على الأخذ والعطاء كما على التخصيب وإعادة الإنتاج" . وهذا ما حدا به إلى أن يستخلص أن "التواصل[١٠٤] مع الحضارة الحديثة لا الانقطاع عنها هو وحده الذي يمكن أن يضيف جديداً[*] إلى التراث، وان يرفد قيمته بفضل قيمة" وان يطرح عليه أسئلة جادة ليعيد صياغته في إشكاليات جديدة...

- **نقد على النقد**

تشاركت المقاربات الثلاث، على ما بان عرضها، حول نقد الفكر الليبرالي كما تجلى عند رواده العرب الأوائل. وجاء

نقدها يتفحص ما اعتبر من زاويته أعطاباً بنيوية لدى هذا الفكر أو هنات في طبيعة تجلياته . ثم انضوت الإعطاب والهنات تحت عناوين ومسميات متعددة، أفضى إليها التباين والاختلاف في المنظورات التحليلية بين المقاربات نفسها.. ومن تلك المسميات؛ عدم استيعاب الليبرالية نقدياً، الدعوة إلى الاقتداء بالغرب، والمحاكاة الكلية للحضارة الأوروبية ؛ وكلها تدل في الواقع على مسمى واحد، هو إشكالية الفكر الليبرالي النهضوي التي تمثل احدى إشكاليات الفكر النهضوي العربي عامة ..

في المقاربة الأولى ، سلّط العروي الضوء على المكونات المفهومية الأساسية للفكر الليبرالي . فحددها بأربعة كما سلف، ورأى من خلالها أن رواد النهضة تعرّفوا إلى منظومة مكتملة، هي منظومة المرحلة الأخيرة من مراحل التطور الليبرالي التي حملت آثار المراحل السابقة عليها، وامتلأت بالعناصر المتناقضة . فكان من الصعب على هؤلاء برأيه، أن

يتلقوها بعقل ناقد، أو أن يقوموا بفحصها نقدياً بالمعنى الفلسفي كما يتلقاها اليوم مفكرو العرب المعاصرون .

لذلك لم يكن بوسع الرواد استيعاب الليبرالية في مسارها التاريخي. فاقتصر استيعابهم لها على صورتها الظرفية، أي أنهم اتخذوها شعاراً يتوافق مع حاجات المجتمع العربي في زمنه النهضوي ذاك؛ ما ترك آثاراً سلبية في الفكر العربي لاحقاً عند مناصري الليبرالية وخصومها على السواء ..

الواضح هنا ، أن العروي حدّد إشكالية الفكر الليبرالي النهضوي في عدم وُسع رواد النهضة على استيعاب الليبرالية في مسارها التاريخي، أي في عدم استيعابهم حركة تشكلها وانبنائها التاريخي والمعرفي في الحقل الأوروبي . كما الواضح أيضاً، أن تجاوزها يتم ما إن يتحصّل مفكرو العرب على درجة من الوعي تؤهلهم لاستيعابها نقدياً، وهذا ما حققه في نظره، المعاصرون منهم بعد أن استوعبوا الليبرالية بعقل ناقد،

تولى فحصها وتحليلها، ورسم تالياً طريق تجاوز إشكالية الفكر الليبرالي في الحقل العربي ..

إذا نظرنا من زاوية أخرى في إشكالية الفكر الليبرالي النهضوي التي حددها العروي، نجدها تعني الوعي القاصر لدى الليبراليين العرب الأوائل ، وهو الوعي الذي افتقد لدى هؤلاء برأيه، إلى النظر النقدي التاريخي والفلسفي في فهم تطور منظومة الفكر الليبرالي الأوروبي . ومما يتأتى عن ذلك بفعل المنطق اياه، ضرورة تجاوز الوعي القاصر إلى الوعي الناضج ، أو بلغة أخرى ضرورة بناء الوعي التاريخي المؤهل والقادر على استيعاب الإشكالية ومن ثم تجاوزها ..

إزاء إشكالية عدم الاستيعاب أو ما اعتبرناه الوعي القاصر، نسوق تساؤلات عدة، نحو: لماذا لم يتمكن ليبراليو النهضة الأوائل من استيعاب الليبرالية في مسارها التاريخي؟ هل لعلة فكرية لديهم؟ أم أنهم كما يقول العروي ، كانوا يعيشون ظروف القرن الثامن عشر وهم يعاصرون أحوال القرن التاسع

عشر؟ ألا يعني هذا القول، أن هؤلاء تقدموا فكرياً على ظروف عيشهم قرناً من الزمان ؟ أو ليس معناه أيضاً أنهم فكّروا أوروبياً وعاشوا عثمانياً ؟ أصحيح كانوا كذلك ؟ أم أنهم كانوا يعيشون ويعاصرون تاريخاً لا هو بأحوال التاسع عشر الأوروبي ولا بظروف الثامن عشر العثماني؟ ألم يتمكن طه حسين وهو واحد من أعلام التيار الليبرالي من استيعاب منهج الشك الديكارتي في دراسة الشعر العربي الجاهلي؟ أوَ لم يستوعب علما التيار الليبرالي العلماني(*)، شبلي الشميل وفرح انطون، منهج الفكر العلمي من حيث هو المظهر الأكثر تمييزاً للثقافة الأوروبية عامة ؟

وحيال تجاوزها من خلال التلقي النقدي أو ما أسميناه الوعي الناضج، نثير أسئلة، من مثل : هل إن استيعاب منظومة الأفكار الليبرالية الأوروبية من قبل مفكري العرب المعاصرين على ما ذهب إليه العروي، أدّى حقاً إلى تجاوز إشكالية الفكر الليبرالي النهضوي؟ هل يتم التجاوز على صعيد

الوعي فقط؟ أم أنه يواكب التحولات المجتمعية من حيث هي مكوّنه التاريخي الفعلي؟ لماذا فشلت(*) التجربة الليبرالية في عدد من البلدان العربية في فترة ما بين الحربيْن؟ أيعود الفشل إلى عدم قدرة رواد النهضة آنذاك على استيعاب الليبرالية نقدياً ؟ أم هو يعود إلى أسباب مجتمعية وسياسية بالدرجة الأولى ؟ هل أفضى التلقي النقدي الذي أجراه مفكرو العرب المعاصرون لمنظومة الفكر الليبرالي، إلى بناء تجربة ليبرالية عربية؟ هل يوجد في الوطن العربي اليوم أنظمة ليبرالية حقاً؟ أم أننا أمام مظاهر ليبرالية يفرضها هذا النظام العربي أو ذاك، من غير انتظام في عملية تراكم على الصعيديْن المجتمعي والسياسي؟ لماذا لم تؤدِ الاقتصادات الليبرالية العربية إلى ليبرالية سياسية؟ هل يمكن بناء تجربة ليبرالية عربية من دون توفر الحد الأدنى من الاستقلال الاقتصادي والسياسي للبلدان العربية ؟

لن نتولى الرد التفصيلي على الأسئلة المطروحة، إنما سنذهب إلى رد إجمالي يأخذ بعين الاعتبار توزُّع الأسئلة على محوريْها بالذات : طبيعة الإشكالية، ثم تجاوز الإشكالية.

في شأن محورها الأول ، نرى أنه ما كان لليبراليين العرب الأوائل ان يستوعبوا نقدياً منظومة الأفكار الليبرالية في مسارها التاريخي، لا لعلّة تخصُّ طبيعة مداركهم العقلية، أو لأنهم عاشوا المفارقة بين ظروف الثامن عشر وأحوال التاسع عشر؛ بل لأنهم عاشوا في كنف تاريخ(*) انتقالي لم يطرح عليهم مهمة استيعاب الليبرالية أو يستولد لديهم وعياً تاريخياً نقدياً بها . فوعيهم التاريخي والفلسفي بقي مأسوراً، رغم إسهامات بعضهم النقدية، في نطاق بنية فكرية ذات قدرة ليس فقط على امتصاص النقد، بل أيضاً على لفْظه ومحاصرته كفعل فردي معزول . ولذلك لم يكن لنقد هذا البعض، أن يتحول إلى كاشفٍ تاريخي لمسار التاريخ نفسه، أو إلى فعل إنتاجٍ معرفي لمعرفة هي، دائماً بحاجة إلى خلق من جديد ، أي لم يكن

بوسعه أن يتجاوز تحريك المياه الراكدة في المستنقع على حد تعبير الشميل؛ باتجاه التحول إلى فعل تغيير مجتمعي ..

وفي أمر محورها الثاني، نعتبر أن تجاوز إشكالية الفكر الليبرالي النهضوي لا يتم فقط على الصعيد الفكري؛ إذ مهما كان التلقي النقدي لليبرالية خلاقاً واستشرافياً؛ يبقى دوره في التجاوز محدود التأثير والفعالية ما لم ينتظم في مسار تاريخي متساوق مع دوره التجاوزي. فالمسار من حيث هو تحولات بنيوية ، يبقى يؤطر فعل الفكر ومدى تأثيره، وتظل طبيعة تحولاته، الموطن الحقيقي لكل فعلٍ تجاوزي . وليس أكثر استدلالاً على ذلك، مما اثبته الواقع العربي، أكان في فشل التجربة الليبرالية العربية بين الحربيْن، أم في التحولات التي اعقبتها طيلة نصف قرن وأكثر . ومما أكدته الأعمال الفكرية في العقديْن الأخيرين لمفكري العرب حول منظومة الأفكار الليبرالية، والدعوة إلى التحديث بهدْيها؛ من أن الدعوات(*) الفكرية ؛لم تجد سبيلها الواسع إلى الترجمة على أرض الواقع

العربي، ليس لخلوها من الموضوعية أو التحليل النقدي، إنما لعدم انتظامها في عملية مجتمعية تؤسس لشروط تجاوز الإشكالية؛ أو بتعبير آخر، لمحدودية تأثير التلقي النقدي للفكر الليبرالي في بناء شروط الفعل التجاوزي، أي في بناء تجربة عربية ليبرالية توفر الحد الأدنى من الاستقلال السياسي والاقتصادي للبلدان العربية .

أن ردّنا على محوري الأسئلة، يتيح لنا أن نستنتج، بأن إشكالية الفكر الليبرالي النهضوي ليست في الأصل من طبيعة فكرية، بل من أصل مجتمعي هو ما يجعلها ذات تبديات مختلفة ومتفاوتة بين مستوى بنيوي وآخر ...

وفي المقاربة الثانية، ميّز د. بركات بين تياريْن في الفكر الليبرالي النهضوي: التيار النقدي الثوري، والتيار التحديثي الليبرالي . وقد وسم الأول بالتقدمي لكونه يُعنى بالتحول الثوروي في بنية العلاقات التقليدية والأخذ بالثقافة النقدية المضادة للثقافة السائدة . فركّز، في ضوء ذلك، على منهج الفكر

العلمي الذي تبناه الشميل ورأى فيه البديل للفكر الغيبي والمدخل إلى إصلاح المجتمع . كما أكّد على ثورة الأخير على الدين المُمارس أو المعيش ، فضلاً عن إدانته للتعصب الطائفي ودعوته إلى فصل الدين عن الدولة والتغلب على الاستغلال والاستبداد من خلال اشتراكية مبنية على مبدأ العلوم الطبيعية. ثم شدّد بركات على أهمية الوحدة القومية التي دعا إليها فرح أنطون كبديل للتعصب الديني، وعلى موقفه المماثل لموقف الشميل، من أن الإصلاح لا يمكن أن يتم بواسطة الدين، بل بواسطة العلم القادر وحده على إصلاح "الهيئة الاجتماعية"؛ ومن الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة بحيث تتم المساواة بين الجميع بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والطائفية .

.. وعندما تناول د. بركات التيار الثاني، أي تيار التحديث الليبرالي، خصّ بالأهمية ما طرحه قاسم أمين من تلازم وثيق بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة، ومن أن إصلاح

أوضاعهما يتم بنشر العلم والمعرفة والتنوير للتغلب على الجهل، وبالتحرر من نزعة تحري الكمال في الماضي الإسلامي، لأن الدين بحد ذاته لا يستطيع برأي أمين بناء مجتمع ودولة متقدميْن .

.. أما مأخذ بركات على تيار التحديث الليبرالي، فقد تركّز على دعوة هذا التيار إلى الاقتداء بالغرب، وهي الدعوة التي لم تحرص كفاية على الاستقلالية الثقافية والسياسية والاقتصادية للأمة، ولم تدرك تالياً عمق التهديد الغربي لمصالح الشعوب غير الغربية ..

إذا تفحصنا محتوى هذا المقاربة نجد أن لصاحبها موقفين: الأول، تأييده التام لطروحات التيار النقدي الثوري، أي لطروحاته التقدمية والثوروية وبخاصة تلك التي دعت إلى الثورة على الدين الممارس، وإلى إصلاح المجتمع بواسطة العلم وفصل الدين عن الدولة . والثاني، موافقته المتحفظة على طروحات تيار التحديث الليبرالي، أي اتفاقه الإجمالي معها،

لكنه الاتفاق المشوب بمأخذ عليها، وهو دعوة التيار المذكور إلى الاقتداء بالغرب، واتخاذه نموذجاً لحياة الأمة .

في الموقف الأول تجنب بركات أي مأخذ على التيار النقدي الثوروي لكونه جاء يعبر عن نظرته المضمرة إلى العلة الأولى للتخلف في المجتمعات العربية والمتمثل بالنسبة إليه في اعتقادنا، في الدين المارس الذي يقف حائلاً دون إصلاح المجتمع بواسطة العلم، وتحقيق الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة . بهذا المعنى، تكون إشكالية النهوض في نظر بركات، أيديولوجية وقد تجلت في الدين المُمارس من حيث كونه جملة من قواعد التصرف وأنماط السلوك التقليدية المتوارثة ومنظومة من الأفكار والمعتقدات والتصورات المنغلقة على كل جديد. أو بلغة أخرى، لكونه يعبّر عن الوعي العامي للدين وعن ذهنية الناس المتحجرة ونظرتهم الجامدة إلى قضايا الكون والمجتمع والانسان . فكان التصدي لإشكالية النهوض يقتضي بالتالي ومن زاوية النقد "الثوروي" الدعوة إلى "الثورة" على الدين

الممارس أو المعيش؛ وذلك ما أيده بركات واعتبره ضمناً ذا فعلٍ حاسم في تجاوز "التخلف" إلى بناء مجتمع ودولة متقدمين .

ما هو بيّن في الإشكالية التي أيدها بركات، أنها انحصرت في نطاق ايديولوجي محدد أو في مستوى بنيوي مفرد هو الدين الممارس؛ وفي أن تجاوزها يرتبط بالثورة على هذا الدين لنشر العلم وتعزيز دوره في سبيل نهوض المجتمع وتقدمه ..

إن وضع الإشكالية المطروحة في موازين التحليل النقدي، يدعونا إلى التذكير بما هو بديهي سوسيولوجياً في شأن العلاقة بين الدين والمجتمع . فما يجدر ذكره هنا؛ ان المجتمعي بوصفه كُلاً بنيوياً مختلفاً عن مجموع عناصره،هو الذي يفسّر الدين[١٠٥] وليس العكس.ـ الدين ظاهرة ملازمة للمجتمع، والتطور في جانبه الفقهي أو في جانبه الطقسي يؤثر في المجتمعي من دون شك، لكن مدى تأثيره لا ينفصل عن طبيعة الكل البنيوي للأخير ـ الدين الممارس أو غير المُمارس لا ينتج فعله السلبي أو الإيجابي بمعزل عن شروط المجتمعي وظروفه

غير الدينية ـ إن ذهنية الناس أياً تكن مسمياتها ليست جبّلةً فيهم أو ماهية لهم؛ بل هي ثمرة سجلهم التاريخي بالتحديد ـ إن نقد الدين إو الديني الممارس لذاتهما، لا معنى له ولا مردود "ثورياً" ينتج منه؛ إذ إن النقد الحقيقي أو المنتج هو نقد الشروط[١٠٦] التاريخية والمجتمعية لكليهما ..

.. على هذا الأساس ، نرى أن الدين الممارس أو المعيش لا يؤلف بحد ذاته إشكالية دينية خالصة، بل يعبّر عن إشكالية اجتماعية تتجلى في الحقل الديني كما في الحقول الأخرى بصور ووجوه مختلفة ومتباينة .

ومن الأدلة الملموسة على ما رأيناه ، أنه بعد انقضاء قرن على طروحات التيار النقدي الثوروي لم يقع التحول الثوروي في بنية العلاقات التقليدية، ولم يُسد منهج الفكر العلمي في المجتمع بديلاً للفكر الغيبي . ولا ثُور الدين الممارس أو المعيش وما زال المسلمون ينتظرون لوثر،على ما أمِلَ به طرابيش[١٠٧]، من بين صفوفهم . لكن أدلتنا لا تعني البتة أن القرن المنقضي

لم يعرف التحولات والمتغيرات، بل عرف منها صوراً وأشكالاً متعددة، وذاك ما تعرضنا له في الفصل الثاني؛ إلاّ أن تحولاته ومتغيراته تقدم من جانبها، دليلاً إضافياً على أن النقد الثوروي للدين لم يؤتِ ثماره الفكرية المرجوة ، لا في مطلع القرن العشرين مع الشميل وانطون، ولا مع صادق جلال[١٠٨] العظم في نهاية الستينيات ولا مع سواهم من المفكرين قديماً أو حديثاً؛ أي أنه لم يحقق إستهدافاته النهضوية سواء على صعيد تعميم المنهج العلمي على حساب الفكر الغيبي، أم على مستوى التحويل الكيفي في ذهنية الناس ومنظومة اعتقاداتهم وتصوراتهم الدينية وغير الدينية . أما ما يتأتى عن هزال ثماره ، فهو أن إشكالية الفكر الليبرالي النهضوي ليست في الأصل ذات قوام ايديولوجي - ديني، بل هي من قوام مختلف كما ذكرنا من ذي قبل، ويمكن لنا أن نصوغها بأسلوب آخر وان مجازاً: إن لوثر المسلم وفوليتر العربي واللفظتان لطرابيشي ؛

لن يظهرا بين صفوف الأمة ما لم يبنِ أبناؤها تاريخاً جديداً يهيء حقاً لظهورهما المنتظر !

.. وفي الموقف الثاني، انتقد بركات اقتداء تيار التحديث الليبرالي بالغرب ، وعدم حرصه على استقلالية المجتمعات العربية؛ أي أنه انتقد تغرُّب هذا التيار لكون تغرّبه يأتي على حساب خصوصية الأخيرة الثقافية ويهدد مصالحها الاقتصادية والسياسية ويسلبها حرياتها وحقوقها في تقرير مصيرها ..

.. يدل نقد بركات على أن إشكالية التيار التحديثي الليبرالي، تتمثل في تبعيته إلى الغرب . والتبعية كما هو معلوم تضع العقبات والعراقيل وتنتج المعوقات أمام تحقيق الأهداف النهضوية المنشودة . من هنا تنشأ الحاجة إلى تجاوز مفاعيلها، ابتغاء تحقيق استقلال ثقافي واقتصادي وسياسي، تحفل به المجتمعات العربية وتصون من خلاله خصوصيتها وتحرس مصالحها الوطنية والقومية لترقى بمكانتها وقدْرها بين المجتمعات الأخرى .

البارز في موقف بركات النقدي، أنه حصر الاقتداء بالنموذج الغربي أو ما أسميناه إشكالية التبعية في النطاق الفكري أي في فكر التحديث الليبرالي، ولم يحاول أن يتوسع في أسباب وقوع التيار المذكور، في عدم الحرص على استقلالية الأمة، مكتفياً بإرجاعه إلى أسباب فكرية وثقافية. ولكأنما التبعية الاقتصادية والسياسية تعود في نشأتها وفقاً لمنطقه بالذات ، إلى تبعية فكرية ، ليكون الحرص بالتالي على الاستقلالية الثقافية أو بتعبير آخر، الخصوصية الثقافية؛ هو السبيل الأكثر نجاعة للحد من آثار التبعية ومفاعيلها السلبية على المجتمعات العربية .

بالمقارنة مع هذا الموقف ، نرى من جهتنا أن إشكالية الفكر الليبرالي النهضوي تتمثل ولا شك لدى تياريْه، إذا ما أخذنا بتصنيف بركات له، في تبعيته إلى النموذج الفكري والثقافي الغربي. والتبعية هذه لا تجد تفسيرها بذاتها أو أنها لا تُفسّر فقط بالاقتباس الفكري من الغرب أو الاقتداء بنموذجه

الثقافي؛ بل أيضاً بما هو من خارج فكرها أي بما يقوم بين فكرها وبين البنى المجتمعية الحديثة، من ديناميات منتظمة ومتبادلة. فالبنى الحديثة، مذ تشكلت بخصائصها(*) المعروفة؛ اسّست تاريخ التبعية في المجتمعات العربية، وهو التاريخ الفعلي للتعبيرات الفكرية عنها، وغير الفكرية؛ كما لاشكال تأثيرها ودرجة حضورها في هذه التعبيرات بالذات .

وفي ضوء ذلك، نستطيع أن نتعرّف إلى مدى اقتباس أو اقتداء أي تيار نهضوي بالثقافة الغربية، وبالتالي إلى درجة تبعيته إليها؛ كما نستطيع أن نفسّر إشكالية الفكر الليبرالي النهضوي بديناميات العلاقة بينه وبين البنى المجتمعية الحديثة؛ أي بالتاريخ الفعلي للتبعية، وليس بنوع هذا الاقتباس أو ذاك معزولاً عن تاريخه ..

منذ قرن، اقتدى قاسم أمين بالثقافة الغربية، ودعا من خلال ما اقتدى به إلى تحرير المرأة . واعتبر أن هناك تلازماً وثيقاً بين انحطاطها وانحطاط الأمة ، وان إصلاح أوضاعهما يتم

بنشر العلم والمعرفة والتنوير، للتغلب على الجهل في المجتمع والأسرة على السواء . وبعد انقضاء القرن بالتمام والكمال على دعوته، وعلى الرغم من تطور المعارف وازدياد نسبة التعليم والمشاركة بين صفوف النساء؛ ما زالت قضية المرأة بنداً رئيساً على جدول أعمال الفكر العربي المعاصر، ومهمة تحريرها ذات أولوية من بين مهام الحركات المجتمعية والأحزاب السياسية في البلدان العربية؛ مما يشهد بالملموس على أن إشكالية الفكر الليبرالي النهضوي ليست في الاقتباس الفكري، قلّ أم كثر، بالحرف أم بالتصرف، بل في البنى المجتمعية العربية التي عجزت بفعل تاريخها الانتقالي عن أن تؤمن الحد الأدنى من التحرر الاقتصادي والسياسي والثقافي منذ بداية عصر النهضة إلى اليوم، أي أن تستولد انتظاماً تاريخياً جديداً، يؤطر العلاقات المجتمعية ومن بينها علاقات المرأة والرجل على قواعد حديثة حقاً ..

.. وفي المقاربة الثالثة ، انطلق طرابيشي من مفهوم الجرح النرجسي الذي أحدثه الغرب في العالم غير الغربي، ورأى من خلاله أن عصر النهضة العربية، لم يكن معنياً بالقطيعة مع عصر الانحطاط، بل بالرد على الجرح بمحاولتي انكاره وإبرائه معاً . فالأولى ، تجلت في المنافحة والدفاع عن الماضي الزاهي وقيمه الموروثة،وقد مثّلها التيار السلفي على اختلاف تنويعاته. والثانية، تجسدت في نقد التيار التحديثي على تعدد تلاوينه، لمظاهر التأخر في المجتمعات العربية . ثم تناول طرابيشي آراء قاسم أمين أو نزعته النسوية . فوجد أنها جسّدت الشكلين الانكاري والإبرائي معاً، عن طريق طورين متعاقبيْن ومتناقضيْن في التعبيرات والمواقف الفكرية من قضية المرأة : في الطور الأول، أي في طور انكار الجرح دافع أمين عن الحضارة الإسلامية وأخذ يؤكد في سجالاته على أهمية مدرسة الإسلام وتنظيمه المجتمعي، مما جعله ينافح عن واقع المرأة المعيش، وتالياً عن تعدد الزوجات والطلاق والحجاب إلى حدٍّ اعتبر فيه

هذه الظواهر، علائم على تفوق الشريعة الإسلامية على الحضارة الأوروبية . وفي الطور الثاني، تحوّل أمين من المنافحة إلى النقد؛ إذ لم تعد به حاجة إلى انكار الجرح بواسطة الهجوم على الآخر (الأوروبي)، وسرعان ما أخذ يفضح الواقع ويعرّي أسباب التأخر والركود، حتى أنه وجد في انحطاط المرأة، علة انحطاط المجتمعات العربية، وفي تحريرها، المدخل إلى النهوض والتقدم. وقد دفعه ذلك إلى الانقلاب على مواقفه وآرائه السابقة . فأخذ ينتقد تعدد الزوجات ويعتبره عنواناً للمجتمعات التي تكنّ احتقاراً شديداً للمرأة، ويطالب بتقييد حق الطلاق بشروط قانونية صعبة، ويرى أن الحجاب يحبس المرأة في دائرة ضيقة ويمنعها من الحياة الحقة .

وهكذا، انتقل أمين، برأي طرابيشي، من الدفاعات الانكارية إلى نزعة نسوية جذرية في قطيعتها مع الماضي، أي أنه انتقل من المنافحة عن الحضارة الإسلامية إلى تجريدها من أغلب محاسنها، واعتبارها حضارة فقه بالمقارنة مع حضارة

أوروبا التي هي حضارة علم. إذ ذاك ، لا يعود مستغرباً أن يتقمّص أمين شخصية جارحة، ويصرّ على تفوق الحضارة الأوروبية على الحضارات الأخرى؛ ومن ثم يتحول إلى داعية للتغريب اللامشروط،لينتهي إلى موقف نقيض لما بدأ به: من المنافحة إلى النقد إلى المنافحة المضادة ..

.. وعندما تناول طرابيشي آراء طه حسين، توقف عند دعوة الأخير إلى التماهي اللامشروط مع أوروبا أو المحاكاة الكلية لها . فأخذ عليه ما وقع فيه من خلط بين الغائية والكيفية في دعوته إلى النهوض . أو بتعبير آخر، رأى طرابيشي أن حسين لم يع طبيعة المسار الفاصل بين الغائية أو الحتمية والكيفية أو الضرورة، لجهة أن ضرورة الوصول إلى النهوض، لا ترادف حتمية الوصول إليه، إذ إن ثمة مسافة تقوم بينهما هي الحرية، أي حرية بناء المسار النهضوي، وتالياً بناء هوية غير متماهية كلياً أو متأوربة جبرياً . أما وإن حسين لم يع ذلك ، فيغدو طبيعياً أن لا يتردد في أن يطالب

المصريين والعرب والمسلمين بالتنازل عن هويتهم لصالح أخرى تحاكي كلياً الحضارة الأوروبية . وهذا ما أوقعه في إشكالية التغريب على صعيد الهوية الوطنية والقومية .

نظر طرابيشي في هذه الإشكالية على قاعدة التمييز بين مفهومي التغريب والتحديث . فاعتبر أن الأول ، يؤدي إلى قلع الهوية واستلابها . والثاني، يفضي إلى إغنائها وتفتيحها على تعدد واسع من الأبعاد، مما يجعله خفيف الحمولة بالجارحية النرجسية، لأنه لا يختزل في نظر طرابيشي، العملية الحضارية كما يفعل التغريب إلى علاقة أحادية الاتجاه بين طرف فاعل وآخر منفعل ..

.. أظهرت مقاربة طرابيشي، ان إشكالية الفكر الليبرالي تتمثل في محاكاته الكلية للحضارة الأوروبية، أو فيما أسماه أيضاً التغريب أو التماهي مع الغرب . ولقد أرجعها إلى عدم اعتناء عصر النهضة بالقطيعة مع عصر الانحطاط واكتفائه بالرد على الجرح النرجسي الذي أحدثه الغرب في المجتمعات

العربية . ولمّا كانت القطيعة لم تحصل مع الماضي، لم يبقَ أمام رواد التيار الليبرالي وبخاصة أمام ممثليْه هنا، قاسم أمين وطه حسين، إلاّ رد الفعل على الحاضر العربي المجروح في ذاته الجمعية. ورد الفعل على الحاضر دونما قطيعة مع ماضيه يؤدي إلى خيار من إثنيْن: إما الرجوع إلى الماضي والتمسك بقيمه للإحتماء بها درءاً لمفاعيل الجرح ونتائجه؛ وإما الالتجاء إلى الغرب استنقاذاً للذات عن طريق التشبه به أو محاكاته كلياً. والخياران يتقاطعان في الواقع حول موقف واحد، هو القفز فوق الحاضر . فالرجوع إلى الماضي يهدر حقائق الحاضر وينمذجه في ضوء نظرة مبنية على حقائق ماضوية لم يعد لها صلة به . والالتجاء إلى الغرب يأسر حقائق الحاضر وينمذجه من خلال نظرة تستند إلى حقائق معاصرة تقع نماذجها في خارجه . وبتعبير آخر، إن القفز فوق الحاضر باتجاه الماضي، يؤول بقدْر أو بآخر إلى السلفية ، وباتجاه المعاصرة ، يفضي بصورة أو بأخرى إلى التغريب . وتلك هي في اعتقادنا المعادلة

التي حكمت رد عصر النهضة على الجرح النرجسي، وبخاصة مواقف طه حسين وقاسم أمين وآرائهما . فالاثنان قفزا ، كل على طريقته ، فوق الحاضر باتجاه المعاصرة، أي أنهما قفزا فوق حقائق الحاضر العربي في زمنهما ، ولم يعد أمامهما من خيار غير الدعوة أو المطالبة بالتغريب اللامشروط. هنا، لا يعود التغريب الذي طالبا به متأتياً عن القطيعة مع عصر الانحطاط في الماضي ، بقدْر ما تأتى، في الحقيقة، عن القطيعة مع الحاضر العربي بالذات . وهو بهذا المعنى ، يكون إسقاطاً للجرح النرجسي على حاضر واقعٍ متخيَّل وفق نموذج محدد، وليس إبراءً منه، كما اعتقد طرابيشي، حتى لذات قاسم أمين الفردية. وفي المقابل يكون التحديث التعبير الفعلي عن القطيعة مع الماضي، أي التعبير عن وعي الجرح الذاتي الأصلي للحاضر العربي وليس فقط جانبه الحادِث؛ لأن في وعي كهذا، يكمن الشرط الأول لكل عملية إبراء ناجعة أو إعادة بناء حقيقية للواقع ..

.. صحيح أن عصر النهضة لم يعتنِ بالقطيعة(*) مع عصر الانحطاط؛ لكن الصحيح أيضاً، أن نزعة أمين النسوية الجذرية كما وصفها طرابيشي؛ لم تكن برأينا قطيعة مع الماضي؛ إذ لو كانت كذلك لما وقع صاحبها في التغريب اللامشروط أو في المحاكاة الكلية للحضارة الأوروبية؛ بل كان قد دعا إلى التحديث المشروط بحقائق الحاضر العربي في زمنه. كما لم تعبّر عن القطيعة الفعلية مع الحاضر، بمعنى أنها لم تحصل في سياق قطيعة بنية فكرية راهنة مع أخرى سابقة عليها؛ بل جلّ ما كانت تعبّر عنه، هو رد فعل قاطع من قبل قاسم أمين على واقع المرأة في المجتمع المصري والمجتمعات العربية الأخرى. وكما هو معروف، فان رد الفعل الفردي، لا يثمر كثيراً على الصعيد المجتمعي مهما كان ألقُه الفكري، أو حماس صاحبه الأيديولوجي وصدقه في السعي إلى إبراء جرح أمته. وما يدعم رأينا هنا ويبرهن عليه؛ تاريخ النهضة العربية بالذات؛ إذ بعد انقضاء قرن على مواقف قاسم أمين من تعدد

الزوجات والطلاق والحجاب ما زال الفكر العربي المعاصر منشغلاً اليوم من خلال عددٍ موصوف من أعلامه، بالبحث والكتابة في الموضوعات نفسها التي تصدى لها أمين، مستعيناً بالطرائق والمناهج الحديثة لتخفيف الحمولة(١٠٩) الفقهية عن كل موضوع منها من أجل أن يتخفف حاملوها الواقعيون من مفاعيل التطبيق لأحكامها . وبعد مرور أكثر من ستة عقود على مطالبة طه حسين المصريين والعرب والمسلمين بالتنازل عن هويتهم لصالح أخرى متأوربة كلياً، ما زالت الهوية في طليعة المواضيع على جدول أعمال البحث والكتابة، عند شريحة واسعة من الباحثين والمفكرين العرب المعاصرين، بهدف التأكيد على أهمية خصائصها الوطنية والقومية في مواجهة ما يراه بعض هؤلاء محاولات التغريب، أو ما يعتبره بعضهم الآخر ، الغزو الثقافي للأمة تحت عناوين ومسميات شتى، مما يعني أن التغريب الذي نادى به طه حسين، لم يكن تعبيراً عن القطيعة مع الماضي ولا مع الحاضر العربي في

زمنه، بقدْر ما كان، كما هو الحال تقريباً مع امين، رد فعل فردياً حاسماً في عدم واقعيته على أوضاع الواقع المصري في النصف الأول من القرن العشرين. ولما كان كذلك، لم يظفر بأسباب الحياة طويلاً ، إذ لم يترك أي تأثير جدي في البنى الفكرية القائمة . بل حاصرته وحجرت عليه في دوائر ضيقة جداً، ثم لم يلبث أن لقي، أخيراً، ما يشبه المصير نفسه لمحاولة صاحبه النقدية في الشعر الجاهلي ..

.. إن القطيعة مع الماضي هي مسار تاريخي طويل ومعقد، أو عملية تحول في طبيعة البنى المجتمعية والفكرية. وكل محاولة فردية تصنف كذلك من دون أن تكون جزءاً من هذه العملية ، تبقى في مطلق الأحوال في حدود رد الفعل على حاجة الواقع الملحة إلى النهوض. لكنها رغم ما هي عليه، تكشف في جانب آخر منها؛ أن دعوة أصحابها إلى التغريب ، تعبر عن قصور البنى الحديثة في المجتمعات العربية في أن تستولد تجربة تاريخية توفر الحد الأدنى من التحرر الاقتصادي والسياسي

والثقافي، من أجل بناء هوية وطنية وقومية حديثة ومستقلة؛ أي بناء هوية تحافظ على خصوصيتها الثقافية من خلال مشاركتها وإنتاجها في الثقافة العالمية، إذ بقدْر ما تكون عالمية، تصبح حديثة أي منتجة وفاعلة في حقلها الوطني والقومي . وبقدْر ما تنحصر في محليتها أو تدعي أنها ذات طبيعة جوهرية ، تغدو متلقية ومنفعلة ، أي متغربة في حقليْها الوطني والعالمي على السواء..

- **فكر يسكن عجزه التكويني .**

.. إن تحليلنا النقدي لمحتوى المقاربات الثلاث، أتاح لنا أن نتفحّص إشكالية كل منها من خلال منحى جدلي يسلّط الضوء على الديناميات المتبادلة بين الفكر والبنى المجتمعية . وقد كشف لنا ذلك أن إشكالية الفكر الليبرالي النهضوي، لا تتمثل في الأساس بالوعي القاصر لرواده عن الاستيعاب النقدي لمنظومة الأفكار الليبرالية، ولا في الدين المُمارس والتبعية

الفكرية؛ ولا في الدعوة إلى التغريب والمحاكاة الكلية للحضارة الأوروبية . ولعل هذا ما يضعنا أمام طرحنا لإشكالية هذا الفكر ابتغاء الإجابة عنها . والإشكالية وجدت تعبيرها في السؤالين المطروحيْن في مقدمة عملنا البحثي، وهما: لماذا لم يستطع التيار الليبرالي النهضوي أن يبني فعلياً نموذجه الحداثي (الأوروبي)؟ أو لماذا لم يفلح في تعميم هذا النموذج على البنى المجتمعية عامة ؟

هنا بالامكان صوغ جوابنا عنها في ضوء ما استنتجناه في نهاية كل مقاربة من المقاربات أعلاه، على النحو التالي : إن التيار الليبرالي النهضوي، لم يستطع أن يبني نموذجه الحداثي، ليس بسبب غياب الوعي النقدي لدى أعلامه النهضويين الأوائل، ولا بفعل دعوة بعضهم إلى التغريب أو التماهي الكلي مع الآخر الغربي؛ أي ليس لعلل فكرية كامنة في طبيعته؛ بل لأنه كان تعبيراً عن أزمة أصلية تقع "خارجه"، وهي العجز التكويني للبنى الحديثة في المجتمعات

العربية عن انتاج تجربة تحديثية "مستقلة" تبني نموذجها في الحقل الفكري وفي كل حقل مجتمعي آخر؛ وعن إرساء انتظام بنيوي بآليات توحيدية على قواعد حديثة . والعجز عن بناء مثل هذا الانتظام، يكشف أن التيار الليبرالي، لم يملك ما يؤهله لكي يبني زمنه المعرفي المهيمن،ومن ثم لكي يعمم نموذجه الحداثي على البنى المجتمعية عامة ..

أما لماذا العجز التكويني للبنى الحديثة؟ فذاك يعود لكونها علة الانكسار البنيوي ، وحاملاً مجتمعياً لتجدُّد التاريخ الانتقالي في المجتمعات العربية. وهو تاريخها المفتوح على كل أنواع الأزمات الأصلية وأشكالها الحارة منها والباردة، في الفضاء العربي كله ...

إن دعوة الفكر العربي المعاصر باتجاهاته وتياراته كافة ، إلى التحديث من خلال الأخذ بمنظومة الأفكار الليبرالية، تقدّم بعد انقضاء مئة عام وأكثر على الدعوة نفسها من قبل أعلام النهضة الأوائل ، برهاناً على ما رأيناه، من أن إشكالية التيار

الليبرالي النهضوي ليست في الأصل من طبيعة فكرية ، بل من أصل مجتمعي ما زال تاريخه ينبض بالحياة. أضف إلى ذلك ، أن قصور الدعوة أو قصور منظومتها الفكرية : الفرد سيد نفسه ـ الفرد العاقل والمنتج ـ المواطنة ـ الديمقراطية ـ حرية التعبير والمعتقد ـ حق الاختلاف في الرأي ـ فصل الدين عن الدولة ... عن إيجاد سبيلها بعد إلى الترجمة الفعلية في المجتمعات العربية، يأتي ليشكل بذاته حجة دامغة على علمية رؤيتنا السوسيولوجية في مقاربة إشكالية هذا التيار؛ ثم ليقدّم شاهداً ملموساً على صحة جوابنا عنها ، في الوقت نفسه ...

.. إن الفكر الليبرالي لا ينجز مهامه التحديثية في بلادنا في كنف تاريخ انتقالي، ما برح فيه الإنسان رقماً للإحصاء لا قيمة للحياة . والحرية عطفاً أو رحمة من لدن الحاكم الأعلى على الأرض . والديمقراطية شذرات عالقة بين استبداد الحاكم وعنف الغرائز العصبية. والدين الممارس أو الفكر الديني

حضوراً إلهياً في تفاصيل الحياة . والعقلانية ضحيةً للمحرّم وضجيج النخبة "اللامنتمية" ...

وليس أكثر تعبيراً عما نذهب إليه، من أن بعض مفكرينا المنتمين، يستحضر ، بين مرحلة وأخرى، أعلاماً من التراث، للحاجة إليهم من أجل تعميم فكرهم العقلاني وروحهم(١١٠) العلمية النقدية ، في أوساط الناشئة ؛ ما يعني أن فعل الاستحضار الدوري لهؤلاء الأعلام ، يدل على أن تاريخنا الانتقالي يحول دون تعميم العقلانية والفكر النقدي ، وعلى أن استنبات التحديث الفكري والتنوير العقلاني بين ظهرانينا يستدعي مساراً تاريخياً جديداً لا يستولده الانكسار في بنى المجتمعات العربية ...

حواشي الفصل الرابع

١ـ انظر البرت حوراني : م . ن : ص ٢٩٦

٢ـ انظر البرت حوراني : م . ن : ص ٢٩٩

٣و٤و٥و٦ـ البرت حوراني : م . ن : ص ٣٠٠ وقارن بـ :

مجموعة من المؤلفين : الفكر العربي في مائة سنة ص ٤٥٣

٧ـ مجموعة من المؤلفين : م . ن : ص ٤٥٣

٨ـ م . ن : ص ٤٥٥

٩ و١٠ـ م . ن : ص ٤٥٧

١١ـ م . ن : ص ٤٥٦

١٢و١٣ـ م . ن : ص ٤٦٤ وقارن بحوراني ص ٢٠٢

١٤ـ البرت حوراني : م . ن : ص ٢٠٢

١٥ـ مجموعة من المؤلفين : م . ن : ص ٤٦٤

١٦ـ البرت حوراني : م . ن : ص ٢٠٣

١٧ و١٨ـ : م . ن : ص ٢٠٥

١٩ـ مجموعة من المؤلفين : م . ن : ص ٤٦٥

٢٠ـ البرت حوراني : م . ن : ص ٢٠٦

٢١و٢٢ـمجموعة من المؤلفين: م . ن : ص ٤٦١

٢٣ ـ البرت حوراني : م . ن : ص ٣٠٦

٢٤ و٢٤ـ البرت حوراني : م . ن : ص ٣٠٨

(*) ـ النبوة : يـرى ابن رشد أن النبوة نوع من الإدراك وان الانبياء فلاسفة . والجوهر في الدين واحد والعَرض مجموعة الشرائع عامة كانت أم خاصة انظر : حوراني ٣٠٥

.

٢٦ ـ البرت حوراني : م . ن : ص ٣٠٨

٢٧ ـ : م . ن : ص ٤٦١

٢٨و٢٩و٣٠ ـ : م . ن : ص ٤٦٣ وقارن بـ :

هشام شرابي : المثقفون العرب والغرب ـ دار

نلسن ط ٥ سنة ١٩٩٩ ص
ص ١٤١ ـ ١٧٨ .

٣١ـ مجموعة من المؤلفين : م . ن : ص ٤٩٨

٣٢و٣٣ـ البرت حوراني : م . ن : ص ٣٩١

٣٤ ـ : م . ن : ص ٣٩٣

٣٥ـ مجموعة من المؤلفين : ص ٤٩٨

٣٦ ـ البرت حوراني : م . ن : ص ٣٩٢ .

٣٧ ـ : م . ن : ص ٤٠٢ .

٣٨ ـ مجموعة من المؤلفين : م .ن : ص ٤٩٩ .

(*) خصائص هذه البنى : راجع الفصل الثاني

٣٩ ـ انظر . د. عبد الله العروي : مفهوم الحرية ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء المغرب سنة ١٩٨١ ـ ص ٤٠

٤٠ ـ انظر: عبد الله العروي: م . ن : ص ص ٤٠ ـ ٤١

٤١و٤٢و٤٣و٤٤و٤٥ ـ م . ن : ص ٤١

٤٦ ـ م . ن : ص ص ٤١ ـ ٤٢

٤٧ و٤٨ ـ م . ن : ص ٤٢

٤٩و٥٠ م . ن : ص ٥٢

٥١ ـ انظر . د. حليم بركات: م . ن : ص ٨٣٧

(*) ـ التحديثي الليبرالي : انظر هذا التيار عند بركات ص ٨٢١

٥٢ ـ انظر: د.حليم بركات:م . ن : ص ٨٣٧

٥٣و٥٤و٥٥ ـ م . ن : ص ٨٤٦ وقارن بـ : هشام شرابي ص ص ١٥١ ـ ١٥٧

٥٦ ـ م . ن : ص ٨٤٩

٥٧و٥٨و٥٩ ـ م . ن : ص ٨٥٢

٦٠و٦١ ـ م . ن : ص ٨٥٣

(*) ـ وضع قاسم أمين : ومن أعلام النهضة الآخرين الذين وضعهم تحت هذا العنوان : ناصيف اليازجي ـ الطهطاوي ـ خير الدين التونسي ـ بطرس البستاني ـ يعقوب صرّوف ـ أحمد لطفي السيّد ...

٦٢ ـ انظر د. حليم بركات : ص ٨٣١

٦٣ ـ م . ن : ص ٨٣٤

٦٤و٦٥و٦٦ ـ م . ن : ص ٨٣٥ .

٦٧ ـ م . ن : ص ٨٣٤ وقارن بـ : د. هشام شرابي - م.ن.ص ص١٨٨ ـ ١٩٥

٦٨و٦٩ ـ م . ن : ص ص ٨٣٦

(*) ـ الجرح النرجسي :"يقول جورج طرابيشي استناداً إلى احد مقالات فرويد المنشور سنة ١٩١٧ بعنوان : " صعوبة امام التحليل النفسي" : إن بني الانسان اصيبوا في كبريائهم أو بتعبير أدق في نرجسيتهم، عندما كشف لهم كوبورنيكوس ان كرتهم الأرضية ليست هي مركز الكون، وانها هي التي

تدور حول الشمس وليس
الشمس وغيرها هي التي
تدور حولها؛ ثم يضيف :
إذا كان الانسان الغربي قد
اصيب بالجرح واكتشف على
مضض ان الأرض ليست
مركز الكون ، إلا أنه سرعان
ما عوّض عن إذلاله
النرجسي بأن جعل من ذاته
ومن حضارته ومن قارته
مركز الأرض . أما الشطر غير
الغربي من الكرة الأرضية فقد
كان كوبورنيكوسه هو الغرب
نفسه ، وفي حالته كان الجرح
النفسي مضاعفاً ، لان الشرق
اكتشف بنفسه متأخراً في

قبالة غرب متقدم عليه بزهاء
قرون خمسة " .

انظر: جورج طرابيشي : من النهضة إلى الردة ـ تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة ـ دار الساقي سنة ٢٠٠٠، ص ص ٩ ـ ١٠ .

٧٠ ـ انظر : د. جـورج طـرابيشي: م . ن :ص ١٠ .

(*) التيار السلفي : يدمج طرابيشي الفكر الديني الاصلاحي في نطاق التيار السلفي .

٧١ـ انظر: طرابيشي : م . ن : ص ١٠ .

(*) اصدر كتاباً : نقل محمد عمارة هذا الكتاب إلى العربية ونشره في الاعمال الكاملة لقاسم أمين.

٧٢ ـ انظر : م . ن : ص ١٢ .

٧٣ و٧٤ ـ انظر : م . ن : ص ١٥ .

٧٥ و٧٦ ـ انظر : م . ن : ص ١٦ .

٧٧ ـ انظر : م . ن : ص ١٧ .

٧٨ ـ انظر : م . ن : ص ١٧ .

(*) تحرير المرأة : يذكر طرابيشي ان هذا الكتاب صدر سنة ١٨٩٩ لكن بعض فصوله انجزت سنة ١٨٩٧. انظر م. ن ، ص ١٩، هامش رقم ٢٢ .

٧٩ ـ انظر طرابيشي : ص ١٩ .

٨٠ و٨١ ـ : م . ن : ص ٢٠ .

٨٢ و٨٣ ـ : م . ن : ص ٢٥ و٢٦ .

٨٤ ـ انظر : م . ن : ص ٢٤ .

٨٥ ـ انظر : م . ن : ص ٢٦ .

٨٦ و٨٧ ـ انظر : م . ن : ص ٢٧ .

٨٨ ـ انظر : م . ن : ص ٢٨ .

٨٩ ـ : م . ن : ص ٣٠ .

٩٠ ـ : م . ن : ص ٣٠ ـ ٣١ .

٩١ و٩٢-	: م . ن	: ص ٣٢ ـ ٣٣ .
٩٣ ـ	: م . ن	: ص ٣٤ .
٩٤ و٩٥ ـ	: م . ن	: ص ٣٨ .
٩٦ ـ	: م . ن	: ص ٤٠ ـ ٤١ وقارن : بركات
	: م . ن	: ص ص ٨٦١ ـ ٨٦٢ .
٩٧ و٩٨ ـ	: م . ن	: ص ٤٠ .
٩٩ و١٠٠ و١٠١ و١٠٢	: م . ن	: ص ٤١ .
١٠٣-	: م . ن	: ص ٤٢ .
١٠٤	: م . ن	: ص ص ٤٣ .
(*) جديداً إلى التراث		: يرى طرابيشي انه بفضل التحديث تحقق التطور المذهل في التحديث الأدبي والتحديث التراثي ، رغم ما يواجهه من عقبات ومقاومات منذ طه حسين إلى نصر حامد أبو زيد . وقد توقّع ان التحديث التراثي

سوف يشكل على مدى النصف الاول للقرن القادم (الحادي والعشرين) المقدمة المهّدة للتحديث اللاهوتي والفلسفي في نصفه الثاني . اما بالنسبة الى التحديث العلمي فليس ثمة ما يؤشر برأيه اليوم ، إلى ان العالم العربي سينتقل في القرن الحادي والعشرين من وضعية الاستهلاك إلى وضعية الانتاج العلمي . انظر : طرابيشي ص ص ٤٣ ـ ٤٤ .

(*)التيار الليبرالي العلماني : نشير هنا الى ان هذا المصطلح اعتمده البرت حوراني وادرج في نطاقه شبلي الشميل وفرح انطون .

انظر: حوراني : م. ن ، ص ٢٩٣.

(*) فشلت التجربة الليبرالية : انظر الفصل الثاني .

(*) تاريخ انتقالي : انظر الفصل الثاني .

(*) الدعوات الفكرية : من مثل: الدعوات الى الديمقراطية وحقوق الانسان وحرية التعبير ودولة القانون ـ المساواة امام القانون ـ المجتمع المدني ...

١٠٥ ـ

- Emile DurKheim :les formes élémentaires de la vie religieuse . Puf- 1968 P.P 597 - 599

١٠٦ ـ انظر : ميشال برتران : وضعية الدين عند ماركس انجلز ـ ترجمة صلاح كامل ـ دار الفارابي ١٩٩٠ .

١٠٧ ـ انظر طرابيشي : م . ن : ص ٤٤ .

١٠٨ ـ نشير هنا إلى كتاب :

د. صادق جلال العظم : نقد الفكر الديني دار الطليعة ـ بيروت، ط١٩٧٢، ٣ .

(*) خصائصها : انظر الفصل الثاني .

١٠٩ ـ انظر على سبيل المثال :د. محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الاسلامي (فقه المرأة) دار الأهالي ـ دمشق ١٩٩٨ .

(*) القطيعة : انظر نقاشنا لهذا المفهوم في الفصل الأول.

١١٠ ـ نشير هنا إلى كتاب : د.محمد عابد الجابري : ابن رشد سيرة وفكر مركز دراسات الوحدة العربية سنة ١٩٩٨ ، ص ص ٩ ـ١١.
لقد أطلق اسم ابن رشد على سنة ١٩٩٨ احتفاء بمرور ثمانية قرون على وفاته وقد تم ذلك بقرار من جهات اكاديمية عربية ودولية .

الخاتمة

في مقدمة بحثنا حدّدنا لكل تيار نهضوي، او لكل موضوع اشكاليته الخاصة ؛ ثم اعتمدنا منحى عاماً وموصوفاً في مقاربة كل منها ، او في مقاربة الاسئلة ذات الطابع الاشكالي ، المتعلقة بالتيارْين الديني الاصلاحي ، والليبرالي . لكننا لم نقم بتحديد الاشكاليات الخاصة ، ولم نذهب إلى المنحى المشار إليه ، إلا بعد أن اخذنا باشكالية عامة تفرعت منها الاشكاليات الخاصة وآلفت بينها في بناء نظري ومعرفي متماسك ، هو ما عبّر عن القضية النظرية العامة التي رسمت حدود المقاربة وطبيعتها ، او عن الاساس النظري لعملنا بوصفه النسغ الداخلي لمساره الاجمالي ولكل محطة مقاربة او مسار مخصوص منه في آن ..

بتعبير آخر، ان الاشكالية العامة مثّلت لحظتيْن متداخلتيْن في مسار عملنا البحثي : الاولى ، عامة حدّدت اطار فهمنا للموضوعيْن المدروسيْن . والثانية ، خاصة اتاحت لنا ان نكشف عن وجودها بالذات ابّان كل محطة من محطات

البحث،وبخاصة ابّان النظر في اشكالية كل موضوع على حدة. اما الكشف عن وجودها في كل خطوة بحثية ، فهو ما يعني ايضاً ، انها شكلت فعل ضبطٍ لمسار عملنا من حيث كونه وحدة معرفية في تنوعها وتنوعاً معرفياً في وحدته ...

على هذا الاساس ، بنى بحثنا مساره المنهجي في مقاربة موضوعيْه : التيار الديني الاصلاحي والتيار الليبرالي . كما توصل الى نتائج محددة يمكن لنا ان نصوغ بيانها انطلاقاً من فعل التداخل بين لحظتي الاشكالية العامة :

١ـ لم يتمكن التيار الديني الاصلاحي من التجذر في الواقع ولا من توليد قوى مجتمعية مؤيدة لطروحاته ، ليس لعلة فكرية مفطور عليها ، هي طابعه الفكري التوفيقي على ما ذهب اليه اعلام من الفكر العربي المعاصر؛ بل لانتظام موقعه المجتمعي على خط الانكسار البنيوي ، وهو الانتظام الذي يمثل علته الاصلية ويفسّر طابعه التوفيقي بشتى تعبيراته الفكرية؛ وهو الذي جعله فكراً من غير حوامل مجتمعية ، اي من غير ورثة

حقيقيين في المجتمعات العربية .

٢ ـ لم يبنِ الاصلاح الديني في ظل الانكسار البنيوي للمجتمعات العربية ، او في كنف تاريخها الانتقالي، زمنه المعرفي المهيمن او رؤيته التنويرية التي تحكم انماط التفكير ليس فقط في الحقل الثقافي عامة ، بل ايضاً انماط التفكير في الحقل الديني نفسه؛ مما يدل على ان الاصلاح الديني ايّاً يكن بريق اعلامه، لا يتعدّى طابع "الصرخة" النخبوية الى فعل تغيير في البنى الذهنية ، ما لم يكن تعبيراً عن زمن مجتمعي ومعرفي جديد ، او مندرجاً في مسار مجتمعي تحديثي مفتوح على بناء إنتظام توحيدي يتجاوز آليات الانكسار البنيوي وقواعده .

٣ ـ لا يتحدد قصور التيار الليبرالي النهضوي عن ترسيخ نموذجه الحداثي (الفكري) او عن تعميمه على البنى المجتمعية عامة، بسبب الوعي القاصر لأعلامه عن الاستيعاب النقدي لمنظومة الافكار الليبرالية ، او بفعل دعوة بعضهم الى

التغريب او الى المحاكاة الكلية للحضارة الأوروبية ، بل بسبب العجز التكويني للبنى الحديثة عن ان تنتج تجربة تحديثية "مستقلة" تنفتح على بناء انتظام بنيوي بآليات توحيدية على قواعد حديثة حقاً ..

أما وان بناء مثل هذا الانتظام يستدعي شروطاً بنيوية مغايرة ؛ فان التاريخ الانتقالي يبقى حتى اشعار آخر ، متوفراً على شروط تؤهله في أي منعطف من منعطفات مساره ، لتبديد ما يمكن ان يندرج في باب الافعال التراكمية ، كما لاجهاض ما يمكن ان يهيء الفرص والامكانات لولادة زمن نهضوي جديد يستوعب ما كان سابقاً عليه ، ولا يكون صدى إرجاعياً له .

ومن خلال التبديد والاجهاض وسواهما من الآليات(*) ؛ تترسخ الثنائيات وتتحول الى عقبات جدية امام عملية النهوض والتقدم . وتبعاً لذلك يكون التاريخ الانتقالي في المجتمعات العربية قد شكّل البيئة الامثل لانتاج واعادة انتاج الثنائيات(*)

باشكال وصور متنوعة بين عناصرها ، ليس فقط على الصعيد الفكري، بل ايضاً على صعيد السلوك الفردي والجماعي .

وهكذا ، في ظل مساره المتشبع بكل ما هو ثنائي ؛ انفصلت(*) الايديولوجيا عن السياسة . وحجزت السلطة بناء الدولة ، وحوّلت المجتمع ، اصل كل شرعية مدنية ، الى مجتمع صامت . وطمَس التطّيف الدين واصبح عند كثرة من اتباعه ، هو الدين الحق . كما افترق القول عن الفعل . وتباعدت الممارسة عن الخطاب وتعاكس مضمر الكلام عن صريحه. وتنازع الفرد مسلكان(*) في دقائق حياته اليومية ...

وهكذا ايضاً ، كثر أعلام النهضة ومفكروها في بلادنا ، ولم تحصل النهضة المنشودة كما في دعواتهم !..

٤ ـ ان دعوة بعض أعلام الفكر العربي المعاصر(بركات) الى تثوير الدين المّارس ، لم تجد اصداءها الفعلية في المجتمعات العربية ، ولن تجدها مستقبلياً ما لم تكن الدعوة منتظمة في نطاق عملية مجتمعية تتيح تجاوز الشروط الواقعية والملموسة

لاعادة انتاجه بأشكال ومظاهر تقليدية ؛ الى بناء شروط مغايرة للأولى ، اي شروط تتصف بطابع تحديثي وتستولد اشكالاً غير تقليدية تسِم الدين الممارس بطابع جديد . اما الاشكال هذه ، فلا تترسخ او تغدو مؤشراً ملموساً على تبدل كيفي في البنى الذهنية السائدة ، اذا لم تكن منتمية الى زمن معرفي ومجتمعي حديث...

٥ ـ ان الدعوة الى التغريب اللامشروط ، تؤدي ولا شك الى استلاب الهوية الوطنية والقومية . لكن ما يقال فيها : انها لم تنشأ على ما ذهب اليه طرابيشي كرد فعل نفسي على الجرح النرجسي الذي أحدثه الغرب في المجتمعات العربية؛ بل كتعبير عن عجز الحاضر العربي عن بناء تجربة تحديثية تتوفر على الحد الادنى من الاستقلال الاقتصادي والسياسي والثقافي ، وهو البناء الذي يعيد انتاج هوية غير مستلبة في خصوصيتها وعالميتها على السواء ..

٦ ـ ان الدعوتيْن اعلاه، تنطويان على حضورٍ طاغٍ

للايديولوجي على حساب المعرفي . فالدعوة الى تثوير الدين الممارس سبيلاً الى النهوض والتقدم، هي اسر لحقائق الحاضر العربي داخل ترسيمة نظرية جاهزة تبقى خارجية بالنسبة اليه؛ وستبقى كذلك ما لم يجر تأصيل مفاهيمها وتبيئتها على أرضه . والدعوة الى التغريب خياراً الى النهوض والتقدم ، هي اخفاء وحجب حقائق هذا الحاضر عن طريق نمذجته على صورة حاضر آخر ، لن يستجر اليه إلا التبعية والمزيد من العجز البنيوي ..

وعليه تكون الدعوتان قد تشاركتا في تعليق التاريخ الحقيقي للمجتمعات العربية من خلال القفز فوق حاضره ، إما باسره ارادوياً او نمذجته افتتاناً بالتماهي . وفي الحالتيْن ، تكون الايديولوجيا قد فرضت سلطانها عليه وتالياً على المستوى المعرفي في النظر الى طبيعته . لكن هذا الاخير ينزع دائماً الى جبه سطوة الاول من داخل وحدتهما الفكرية. فالمعرفي يقوى في اعتقادنا على جبْه سطوة الايديولوجي وتقليص سعة حضوره

في بنية الفكر ، من خلال رؤية تقيم الربط الجدلي بين الفكر والبنى المجتمعية ؛ اي انه يقوى بقدْر ما يسمه الربط الجدلي بطابع موضوعي ، هو ضروري لكي ينمّي حضوره اكثر فأكثر على حساب الايديولوجي ؛ مثلما هو ضروري ليجعله المستوى الاكثر صدقاً في مقاربة حقائق التاريخ الانتقالي ، ومن ثم قضايا النهوض والتقدم في المجتمعات العربية ..

هنا يتضح حرص بحثنا على الافادة القصوى من منهج التحليل الجدلي في مقاربة موضوعيْه ، وهو ما عبّر عنه في تظهيره للمعرفي على حساب الايديولوجي من خلال ضبط كل محطة من محطات مقاربته بديناميات الجدل بين الفكر والوجود المجتمعي ، وهي الديناميات التي تعزز اكثر من غيرها الطابع الموضوعي للمعرفة ، والاستقلالية النسبية للبنى الفكرية ، مما رفد مقاربتنا بعناصر الصدق المعرفي ، او ممّا امدّها بعلمية عكست إعادة بناء الواقع على صعيد الفكر بصورة أدق أي انها عكست الحقائق البنيوية للتاريخ الانتقالي كما

حددتها الاشكالية العامة في مقدمة بحثنا ..

٧ ـ اذا كان التيار الديني الاصلاحي لم يتمكن من التجذر في الواقع او في توليد قوى مجتمعية مؤيدة لطروحاته ، والتيار الليبرالي لم يفلح في تعميم نموذجه الحداثي على البنى المجتمعية عامة ؛ فمعنى ذلك انهما يتشاركان في نتيجة واحدة ، هي اخفاقهما في تحقيق ما طالبا به او دعيا اليه . ومعناه ايضاً ان اقتصار النظرة الى اشكالية النهوض والتقدم على الصعيد الفكري فقط ، يؤدي الى "فكروية" كثيفة تحجب طريق التحديث الحقيقي ، او تخفيه إما تحت عنوان ثنائيات مستعصية لا يفلح الفكر لوحده في تجاوز وجوه التناقض بينها ، وإما تحت غطاء محاكاة فجة لا يظفر الفكر لوحده بالتماهي مع نموذج محاكاته ولا تالياً بتخطي دائرة الثنائيات نفسها .

٨ ـ ان المجرى الواقعي للتاريخ الانتقالي في المجتمعات العربية ، انتج ولا شك مظاهر تحديثية شتى . لكن هذه المظاهر بقيت عاجزة عن ان تنتظم في نطاق عملية متكاملة

بآليات تحديثية وتوحيدية عامة . فكانت بفعل ذلك تشكل احد التعبيرات الملموسة عن ان التحديث في ظل الانكسار البنيوي لا يستطيع ان يتجاوز عوائقه البنيوية او ان يتغلب عليها . .

في ضوء ذلك يفرض السؤال التالي نفسه ، وهو : هل يعني عدم تجاوز العوائق البنيوية للانكسار ، استحالة التحديث في ظل احكامه وقواعده ؟

ليس ثمة شك في ان الانكسار البنيوي او التاريخ الانتقالي للمجتمعات العربية يستولد العوائق البنيوية على غير صعيد ومستوى . ومما يستولد منها على سبيل المثال لا الحصر : عجز البنى الحديثة عن تحقيق الاندماج المجتمعي بين حديث وتقليدي وتقليدي وحديث ـ اعادة انتاج التنوع الثقافي ككيان تجزيئي للوحدة المجتمعية ، عوض تحويله الى ظاهرة اغناءٍ لها ـ اختزال الخصوصية الثقافية باحد عناصرها وهو الدين او باحد مذاهبه في اغلب الاحيان ـ تضخيم الجوانب المحلية او

الوطنية في الثقافة على حساب جوانبها العالمية ـ اختزال الدولة بالسلطة والسلطة بالعصبية والعصبية بالاسرة الحاكمة (أو المالكة) والاسرة الحاكمة بالحاكم ؛ والحاكم يختزل السلطة والنص والتاريخ في شخصه ...

ان النظر في هذه العوائق او فيما يماثلها ، ينحكم الى خياريْن إثنيْن: إما تجاوزها الى بناء تجربة تحديثية حقيقية، او الوقوع في استحالة التحديث. ففيما خصّ تجاوزها، هناك إمكانية لحصوله من خلال الارتكاز على المظاهر التحديثية القائمة لاعادة بنائها على قواعد جديدة ، او بمعنى آخر لاعادة بناء تاريخها الواقعي من دون انكسار في بناه او حوامله المجتمعية ، وذلك ما يستدعي تحقيق الحد الادنى من الاستقلال الاقتصادي والسياسي والثقافي للمجتمعات العربية..

اما استحالة التحديث ، فهي تعبّر في الحقيقة عن رؤية تختزل اشكالية النهوض والتقدم على الصعيد الفكري . وحين تختزل الاشكالية على هذا النحو ، لا يبقى امام الفكر سوى

الدعوة الى التحديث وفقاً لما يطرحه او يدعو اليه . ولما كان الفكر العربي قد وقع في ثنائية صريحة ، واخرى مضمرة تحت عنوان المحاكاة ؛ يصير التحديث بالنسبة اليه عملية مطابقة مع نموذج محدد ، هو النموذج الغربي الحديث ؛ وتغدو طروحاته مرتهنة الى وجود هذا النموذج فيه ، وفي الواقع على السواء . لكن النموذج الغربي الحديث لا يوجد بالفعل سواء في الفكر ام في الواقع .

ومع التمسك بالطروحات اياها حيال اشكالية النهوض والتقدم ؛ يكون الفكر قد حجب حقيقة ما يجري في واقع المجتمعات العربية . وهو لا يحجب هذه الحقيقة او يخفيها من دون أن يحجبها أو يخفيها عنه في آن . اذ ذاك يجد الفكر العربي نفسه ، بفعل ما قام به من حجب واخفاء امام ممارسة الاستحالة ، اي ممارسة استحالة[1] وجود النموذج الغربي الحديث فيه او ان يكون فكراً غربياً حديثاً ؛ وهي الاستحالة التي تحجب ممارسة استحالة وجود النموذج في

الواقع ...

والاستحالة التي تقوم على حجب حقيقة ما يجري في الواقع وفي الفكر ، يمكن تجاوزها هي الأخرى كما الخيار الأول. لكن الشرط الأول لتجاوزها ، هو وعي تاريخها بالذات. أو بمعنى آخر ، وعي التاريخ الانتقالي للمجتمعات العربية ، ومن ثم تجاوزه الى بناء تاريخ جديد يضمن الحد الادنى من الاستقلال الذي سبقت الاشارة اليه ، من اجل ان يستولد تجربة تحديثية حقيقية . والتجربة لن تكون حقيقية بالفعل ما لم تنطبع بصفة لها الأولوية على الصفات الأخرى ، وهي بالتأكيد صفة العربية ..

.. اما عن كيفية بناء حداثة عربية حقة ، فذاك ما يحيل الى ميدان بحثي آخر ...

حواشي الخاتمة

(*) الآليات : من هـذه الآلـيات على سبيل المثال لا الحصر : الحجز ـ التفريغ ـ الطمس ـ التقويض ...

(*) الثنائيات : لا نقصد هنا الثنائيات المعروفة من مثل: التراث والحداثة ـــ الاصالة والمعاصرة ـــ العقل والنقل ـــ الابتداع الاتباع ـــ التخلف والتقدم ـــ الركود والتطور ...

(*) انفصلت :اننا ننظر الى إشكالية انفصال الايديولوجيا عن السياسة كأحد التعبيرات الدّالة على الاشكالية العامة المطروحة في عملنا البحثي ، لا كما اعتبرها الجابري اشكالية مركزية في مقاربة الوحدة والتقدم ، ركني المشروع النهضوي العربي .

(*) مسلكان : ينشأ الفرد في بلادنا على شخصية من

نطاقيْن متراكبيْن ، يتأرجح من خلالهما
بين سلوك مدني في موقف ما ، وتصرف
تقليدي معاكس للأول في موقف آخر ...

١ ــ حول هذه النقطة انظر: عبد الله ابراهيم ــ العلاقة مع الغرب ــ الموضوع، الاشكالية، المنهج . المركز الثقافي العربي سنة ٢٠٠٠ المقدمة والفصلين الثاني والثالث .

المصادر والمراجع

I- المصادر والمراجع الاجنبية

1- André . D. Robert : l'analyse de contenu Puf – 1997 .
2 – Collection "Essentiel" dirigée Par Raymond thomas : Sociologie contemporaine VIGOT 1989 .
3- Emile durKeim : les formes élémentaires de la vie religieuse , Puf – 1968 .
4 – Georges Gurvitch – traité de sociologie Tome 2 - problèmes de la connaissance Puf 1968 .
5- Georges Gurvitch : Dialectique et sociologie Flammarion 1962 .
6 – Hegel : principes de la philosophie du droit Traduction : André Kaan – Gallimard 1940 .
7 – Hegel : leçons sur la philosophie de l'histoire – traduction : J. Gbedin librairie phylosophique 1979 .

8 – Hegel : la raison dans l'histoire Traduction Kostasp . plon 1965 .
9 – Jean Caseneuve : dix grandes notions de la sociologie de la connaissance seuil 1976
10 – Jean – Louis – Loube Delbayle : introduction aux méthodes des sciences socioles . Privat 1991 .
11 – Madeleine Grawitz : Méthodes des sciences socioles Dalloz 1979 .
12 – Rodolphe Ghiglione – Jean léon Beauvois : Manuel d'analyse de contenu . Armand Colin 1980 .

II- المصادر والمراجع المعرّبه

١٣ـ ادوارد سعيد : الإستشراق ــ ترجمة كمال ابو ديب ، مؤسسة الابحاث العربية ، ط١٩٩٥،٤.

١٤ـ البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ ــ ١٩٣٩ ،ترجمة كريم عزقول،دار النهار، ١٩٧٧ .

١٥ـ اوليفيه روا : تجربة الإسلام السياسي ــ ترجمة نصير مروة ــ دار الساقي ١٩٩٤ .

١٦ـ جوران تربون :ايديولوجيا السلطة وسلطة الإيديولوجية ترجمة الياس مرقص ــ دار الوحدة ، بيروت ١٩٨٢ .

١٧ـ جورج انطونيوس :يقظة العرب ــ ترجمة د.ناصر الدين الأسد ود. إحسان عباس ، دار العلم للملايين ١٩٨٢ .

١٨ ـ جـورج غورفيـتش : الأطـر الاجتماعية للمعرفة ــ ترجمة د. خلـيل أحمد خليل ــ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ــ ١٩٨١ .

١٩ ـ جـورج لوكـاش : التاريخ والوعي الطبقي ـ ترجمة د. حنا الشاعر ـ دار الاندلس ـ بيروت ١٩٨٢ .

٢٠ـ ريمـون كـيفي وكمبـنهود: دلـيـل الباحث في العلوم الاجتماعية ، تعريـب د. يوسـف الجـباعي ، المكتـبة العصرية ، صيدا ، بيروت ١٩٩٧ .

٢١ ـ ز. ي هرشـلاغ : مدخـل إلى التاريخ الإقتصادي. الحديث للشـرق الأوسـط ـ تـرجمة مصـطفى الحسيني ـ دار الحقيقة بيروت ـ١٩٧٣.

٢٢ ـ كارل ماركس ،
فـريدريك انجلز : الايديولوجيا الالمانية ، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق ١٩٧٦ .

٢٣ ـ لوتسـكي : تـاريخ الأقطـار العربية ـ ترجمة عفيفة البستاني ـ دار الفارابي ١٩٨٠ .

٢٤ـ مجموعة من المؤلفين : الاستشراق بين دعاته ومعارضيه ـ ترجمة هاشم صالح. دار الساقي ١٩٩٤ .

٢٥ ـ ميشال برتران : وضعية الدين عند ماركس وانجلس ـ ترجمة صلاح كامل ـ الفارابي سنة ١٩٩٠.

III- المصادر والمراجع العربية

٢٦ ـ د.برهان غليون : المحنة العربية ـ الدولة ضد الامة ـ مركز دراسات الوحدة العربية سنة ١٩٩٣ .

٢٧ ـ جورج طرابيشي : من النهضة الى الردة : تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة . دار الساقي سنة ٢٠٠ .

٢٨ ـ د.حليم بركات : المجتمع العربي في القرن العشرين ـ مركز دراسات الوحدة العربية سنة ٢٠٠٠ .

٢٩ ـ د.رضوان السيد : سياسات الاسلام المعاصر ـ دار الكتاب العربي سنة ١٩٩٧ .

٣٠ ـ د.رفعت السعيد : حسن البنا ـ مؤسس حركة الاخوان المسلمين ـ دار الطليعة ـ بيروت سنة ١٩٧٩ .

٣١ ـ د.زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ـ دار الشروق ، ط٧ سنة ١٩٨٢ .

٣٢ـ د.سعد الدين ابراهيم :المجتمع والدولة في الوطن العربي ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ ط٢ ـ ١٩٩٦ .

٣٣ ـ د.صادق جلال العظم : الاستشراق والاستشراق معكوساً ـ دار الحداثة سنة ١٩٨١ .

٣٤ ـ د.صادق جلال العظم : نقد الفكر الديني . دار الطليعة ـ بيروت ط٣ سنة ١٩٧٢.

٣٥ ـ عبد الله ابراهيم : علم الاجتماع ـ السوسيولوجيا ـ المركز الثقافي العربي سنة ٢٠٠١.

٣٦ ـ عبد الله ابراهيم : العلاقة مع الغرب ـ المركز الثقافي العربي سنة ٢٠٠٠ .

٣٧ ـ عبد الاله بلقزيز : اشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر ـ دار المنتخب العربي سنة ١٩٩٢ .

٣٨ ـ د. عبد الله حنا : القضية الزراعية والحركات الفلاحية في سوريا ولبنان ١٩٢٠ ـ ١٩٤٥

الجـزء الـثاني دار الفـارابي سـنة ١٩٧٨ .

٣٩ ـ عـبد الله العـروي : مفهوم الحرية ـ المركز الثقافي العربي ـ دار البيضاء ـ المغرب سنة ١٩٨٠ .

٤٠ ـ د. عصـام الخفـاجي : رأسمالية الـدولة الوطنية ـ دار ابن خلدون ١٩٧٩ .

٤١ـ د.علي الدين هلال و د.نـيفين مسـعد : الـنظـم السياسـية العربـية ـ مركـز دراسات الوحدة العربية سنة ٢٠٠٠.

٤٢ ـ د. غسـان سـلامة :نحـو عقـد اجـتماعي جديـد ـ مركـز دراسات الوحدة العربية سنة ١٩٨٧.

٤٣ ـ د. غسـان سلامة : المجتمع والدولة في المشرق العربي ـ مركـز دراسـات الوحـدة العربية سنة ١٩٨٧ .

٤٤ ـ د. فردريك معتوق : تطور علم اجتماع المعرفة ـ دار الطليعة ـ بيروت سنة ١٩٨٢ .

٤٥ ـ د. فـردريك معـتوق : المعـرفة والمجـتمع والتاريخ ـ جروس برس طرابلس ١٩٩١ .

٤٦ ـ د. فـؤاد خلـيل : الاقطـاع الشرقي بين علاقات الملكية ونظـام الـتوزيع دار المنتخـب العربي سنة ١٩٩٦ .

٤٧ ـ د. فهمـي جدعـان : اسـس الـتقدم عـند مفكري الاسلام في العـالم العـربي الحديـث ـ المؤسسـة العربيـة للدراسات والنشر سنة١٩٧٩.

٤٨ ـ د. قـباري اسماعيل : علم الاجتماع والفلسفة ـ الجزء الثاني ـــ دار المعـرفة الجامعية الاسكندرية لا. ت الفصـل الثالث: سوسيولوجيا المعرفة .

٤٩ ـ مجموعـة مـن المؤلفـين :المجـتمع والدولـة في الوطـن العـربي ـ مكتبة مدبولي القاهرة سنة ١٩٩٨ .

٥٠ ـ مجموعة من المؤلفين : الفكر العـربـي في مائة سنة ـ الجامعة الاميركية ـ بيروت سنة ١٩٦٧ .

٥١ ـ مجموعة من المؤلفين : اشكاليـــة العلوم الاجتماعية في الوطن العربي ـ دار التنوير ـ بيروت١٩٨٤.

٥٢ ـ مجموعة من المؤلفين :الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي ـ مركز دراسات الوحدة العربية سنة ١٩٨٧ .
٥٣ ـ مجموعة من المؤلفين : المعرفة والسلطة ـ مساهمات نظرية وتطبيقية ـ معهد الانماء العربي سنة ١٩٨٩.
٥٤ ـ د. محمد جابر الانصاري: الفكر العربي وصراع الاضداد.المؤسسة العربية للدراسات والنشر سنة١٩٩٦.
٥٥ ـ محمد شحرور : نحو اصول جديدة للفقه الاسلامي (فقه المرأة ـ دار الاهالي للتوزيع والنشر ـ دمشق ١٩٩٨ .
٥٦ ـ د. محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي ـ مراجعة نقدية ـ مركز دراسات الوحدة العربية سنة ١٩٩٦ .
٥٧ ـ د. محمد عابد الجابري : فلسفة العلوم ـ مركز دراسات الوحدة العربية ط٣ سنة ١٩٩٤.

٥٨ ـ د. محمـد عابد الجابري : ابن رشد ـ سيرة وفكر ـ مركز دراسات الوحدة العربية سنة ١٩٩٨ .

٥٩ ـ مسعود ضاهر : مشكلات بناء الدولة الحديثة في الوطن العربي ـ مؤسسة عيبال للدراسات والنشر سنة ١٩٩٤ .

٦٠ ـ د. مفيد الزيدي : التيارات الفكرية في الخليج العربي ١٩٣٨ ـ ١٩٧١ مرك دراسات الوحدة العربية سنة ٢٠٠٠ .

٦١ ـ مهدي عامل : هل القلب للشرق والعقل للغرب ، دار الفارابي سنة ١٩٨٦ .

٦٢ ـ مهدي عامل : في تمرحل التاريخ ـ دار الفارابي سنة ٢٠٠١ .

٦٣ ـ د. نزيه الايوبي : الدولة المركزية في مصر ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ سنة ١٩٨٩ .

٦٤ ـ هشام شرابي : المثقفون العرب والغرب ـ دار نلسون ط٥ سنة ١٩٩٩ .

٦٥ ـ د. وجيه كوثراني : المشروع النهضوي العربي او ازمة الانتقال من الاجتماع السلطاني الى الاجتماع الوطني ـ دار الطليعة سنة ١٩٩٥ .

IV- الدوريات (العربية)

٦٦ ـ الاجتهاد : اعداد ٤٧ و٤٨ و٤٩ ٥٠ و٥١ ـ سنة ٢٠٠٠ وسنة ٢٠٠١

٦٧ ـ جدل : آب سنة ١٩٩١ .

٦٨ ـ الطريق : عدد ٥ سنة ١٩٩٧ .

٦٩ ـ الطريق : عدد ٣ سنة ٢٠٠٠ .

٧٠ ـ عالم الفكر : المجلد السادس والعشرون ـ عدد الثالث والرابع سنة١٩٩٨ .

٧١ ـ عالم المعرفة : عدد ٢٧٨ سنة ٢٠٠٢

٧٢ ـ النهج : عدد ٥٩ سنة ٢٠٠٠ .

فهرس المحتويات

الموضوع الصفحة

للمؤلف :

I- كتب :

١ ـ العشيرة دولة المجتمع المحلي ـ دار الفكر اللبناني ١٩٩٠

٢ ـ الاقطاع الشرقي ـ بين علاقات الملكية ونظام التوزيع ـ دار المنتخب العربي ١٩٩٦.

٣ ـ الحرافشة : إمارة المساومة ـ دار الفارابي ١٩٩٧ .

٤ ـ الطائفية .. كلام آخر ـ دار الفارابي ٢٠٠٠ .

II- أبحاث منشورة :

١ ـ التشكل العشائري بين الالتزام والتمثيل الطائفي . مجلة الاجتهاد عدد ١٨ سنة ١٩٩٣ .

٢ ـ المشروع الناصري ، مفاهيم في صورة نقدية . مجلة الطريق ، عدد ٥ سنة ١٩٩٥ .

٣ ـ تجارب نظرية وسياسية . مجلة اوراق جامعية ، عدد ١٢ و ١٣ سنة ١٩٩٦ .

٤ ـ هيغل ، ماركس ، مطلق في الازل ، حتمية في الابد . مجلة الطريق، عدد٥ سنة ١٩٩٧ .

٥ ـ العروبة والانتماء القلق ، مجلة الطريق عدد ١ سنة ١٩٩٨ .

٦ ـ البحث الاجتماعي ، بعض من مشكلات نظرية وميدانية مجلة العلوم الاجتماعية عدد ٥ سنة ١٩٩٨ .

٧ ـ بيار بورديو ، نظام متكامل للافكار والتصورات مجلة كتابات معاصرة عدد ٤٠ سنة ٢٠٠٠ .

وله أيضاً عدد من المقالات المنشورة في المجلات والصحف اللبنانية .

إن بعض مفكرينا يستحضر بين مرحلة وأخرى، أعلاماً من التراث للحاجة إليهم من أجل تعميم فكرهم العقلاني وروحهم العلمية النقدية في أوساط الناشئة؛ مما يعني ان فعل الإستحضار الدوري لهؤلاء الأعلام يدل على أن تاريخنا الإنتقالي يحول دون تعميم العقلانية والفكر النقدي، وعلى أن استنبات التحديث الفكري والتنوير العقلاني بين ظهرانينا، يستدعي مساراً تاريخياً جديداً، لا يستولده الإنكسار في بنى المجتمعات العربية ...

المؤلف